Handbuch zum Neuen Testament

Walter Bauer, Johannesevangelium

J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen

3.5

Central BAPTIST THEOLOGICAL SEMINARY

KANSAS CITY, KANSAS

HANDBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT

ZWEITER BAND

DIE EVANGELIEN

II

JOHANNES

ERKLÄRT VON

LIC. WALTER BAUER
PROFESSOR IN MARBURG

TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1912

LIBRARY
CENTRAL BAPTIST SEMINARY

ALLE RECHTE VORBEHALTEN

DRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN

B 582
B 344

VORWORT

Die Grundsätze meiner Arbeit waren mir durch den Plan des Handbuchs gegeben und ebenso der Raum, auf den ich Anspruch hätte, von anderer Seite zugemessen. So galt es, eine kurze Erläuterung des 4. Evangeliums mit der Darbietung eines möglichst reichen der Auslegung dienenden Materials zu verbinden. Um dafür den nötigen Platz zu gewinnen, habe ich die Prolegomena aufs Aeußerste eingeschränkt und darin nur mitgeteilt, was im Kommentar nicht zu finden ist. Die Einsicht, daß das Johannesevangelium unmöglich von einem Apostel und Zeugen des Lebens Jesu herrühren kann, daß es von den Synoptikern abhängig ist, die Erkenntnis der Zwecke, die es verfolgt, Antwort auf die Frage, ob die Sprache den Verfasser als Judenchristen verrät u. a. m., soll die Erklärung selbst verschaffen. Größte Sparsamkeit habe ich ferner in der ausdrücklichen Heranziehung moderner Literatur walten lassen. Das wurde mir durch einen Umstand erleichtert, der mir die Uebernahme der Arbeit erheblich erschwert hat. Nachdem ich in meiner Bearbeitung des Holtzmannschen Handkommentars, Teil IV — von der, nebenbei bemerkt, dieses Buch kein Auszug ist — die Neueren reichlich genannt hatte, brauchte ich nicht mehr zu fürchten, dem Verdacht zu verfallen, als wüßte ich die Mitarbeiter und ihre Leistungen nicht zu schätzen. Diesmal war es das Gegebene, lieber den alten Exegeten häufiger das Wort zu erteilen. Damit ist schon gesagt, daß ich mich mit den zahlreichen Versuchen aus jüngster Zeit, das Problem des Johannesevangeliums durch Eindringen in seine Komposition zu lösen, nicht fortlaufend auseinandergesetzt habe. Im einzelnen verdanke ich ihnen vieles. Doch haben sie mir keinen mich überzeugenden Einblick verschafft in einen literarischen Vorgang, der verschiedene Quellen zusammenführte oder durch die Tätigkeit mehrerer Bearbeiter unser Evangelium entstehen ließ. Religionsgeschichtlich betrachtet ist Joh., wie zuletzt wieder Bousset (Die Religion in Gesch. und Gegenwart III 1912, Sp. 617) betont hat, eine Einheit trotz aller Unstimmigkeiten, Dissonanzen, Widersprüche in der Darstellung. Auf solche habe ich hingewiesen und, wo die Annahme verschiedener Hände Erleichterung zu bieten scheint, das angedeutet. Eine andere Stellung ist mir bei der heutigen Lage der Dinge nicht möglich und würde für das Handbuch vielleicht auch gar nicht einmal ersprießlich sein. Einen zusammenhängenden Ueberblick über die bisherigen literarkritischen Versuche aber habe ich, da er notwendig im Telegrammstil hätte gehalten werden müssen, als wenig instruktiv beiseite gelassen.

42526

Mir zugängliche Stoffsammlungen habe ich benützt. Mit besonderem Dank nenne ich Wetsteins Ausgabe des NTs., Grills Untersuchungen über die Entstehung des 4. Evangeliums I 1902 und die lexikalischen Noten von J. H. Moulton und G. Milligan in den letzten Jahrgängen des Expositor. Natürlich habe ich alle von mir übernommenen Belege in modernen Ausgaben nachgeprüft und nach besten Kräften eine Vermehrung des Materials angestrebt. Für die Verdeutschung verdanke ich manches der Uebersetzung von Heitmüller.

Marburg, im Mai 1912. **Walter Bauer.**

JOHANNES

INHALTSÜBERSICHT

1 1—18 Der Prolog.
1 19—12 50 I. Hauptteil: Jesu Wirken in der Oeffentlichkeit.
1 19—34 Der Vorläufer. 1 35—51 Die ersten Jünger. 2 1—12 Die Hochzeit zu Kana 2 13—22 Die Tempelreinigung. 2 23—3 21 Nikodemus. 3 22—36 Jesus und der Täufer. 4 1—42 Jesus und die Samariter. 4 43—54 Krankenheilung in Kapernaum. 5 1—18 Die Heilung am Teich in Jerusalem. 5 19—47 Die christologische Rede. 6 1—13 Speisung der 5000. 6 14—21 Jesus wandelt über den See. 6 22—31 Die Zeichenforderung. 6 32—71 Die Rede vom Brot des Lebens und ihre Folgen. 7 1—52 Jesus beim Laubhüttenfest. [7 53—8 11 Die Ehebrecherin.] 8 12—59 Der Bruch Jesu mit dem Judentum. 9 1—41 Der Blindgeborene. 10 1—21 Die Hirtenrede. 10 22—39 Jesus auf dem Tempelweihfest. 10 40—11 44 Die Auferweckung des Lazarus. 11 45—57 Der Todesbeschluß des Synedriums. 12 1—8 Die Salbung in Bethanien. 12 9—19 Der Einzug in Jerusalem. 12 20—36 Jesus und die Griechen. 12 37—50 Rückblick auf die öffentliche Wirksamkeit Jesu.
13 1—20 29 II. Hauptteil: Jesu Heimgang zum Vater.
13 1—30 Das letzte Mahl. 13 31—14 31 Der Abschiedsreden erster Teil. 15 1—16 33 Der Abschiedsreden zweiter Teil. 17 1—26 Das hohepriesterliche Gebet. 18 1—11 Die Verhaftung Jesu. 18 12—27 Jesu Verhör vor dem Hohenpriester und die Verleugnung des Petrus. 18 28—19 16a Jesus vor Pilatus. 19 16b—42 Jesu Kreuzigung und Begräbnis. 20 1—29 Der Auferstandene.
20 30. 31 Schluß des Evangeliums.
21 1—25 Ein Nachtrag.

Literatur. Alte Zeit. Herakleons Auslegung in Origenes' Kommentar zu Joh. Origenes Johkommentar ed. Preuschen (= Die griech. christl. Schriftsteller: Origenes IV) 1903. Chrysostomus 88 Homilien zu Joh, Mauriner Ausgabe tom. VIII 1728. Theodor von Mopsuestia Johkommentar, syrische Uebersetzung ed. Chabot 1897. Cyrill von Alexandrien Johkommentar ed. Pusey 1872. Nonnus Metrische Paraphrase des Joh ed. Scheindler 1881. Catena patrum graecorum in S. Joh ed. BCorderius 1630. Catena in ev. S. Joa. ed. Cramer 1841 (= Cat. graec. patr. in NT II 1844); Cramers Catene wird einfach als „Catene" zitiert. Augustin 124 tractatus in Joh, Migne P. lat. 35 (1845). Theophylakt Johkommentar, Migne P. gr. 123 (1883) 124 (1879). Euthymius Johkommentar, Migne P. gr. 129 (1898). Beda Johkommentar, Migne P. lat. 92 (1850). Alkuin Johkommentar, Migne P. lat. 100 (1851). Isho'dad Johkommentar ed. and translat. by M. D. Gibson (= Horae semiticae V. VII) 1911. GregoriusBarhebraeus Johkommentar ed. RSchwartz 1878.

Neue Zeit. Kommentare: Luthardt Das johanneische Evangelium ²1875

—76. BWeiss Das Johannes-Evangelium (= Krit. exeg. Kommentar über d. NT von HAWMeyer II⁹) 1902. HHoltzmann Evang. des Joh (= Handcommentar z. NT IV 1) 3. Aufl. von WBauer 1908. Loisy Le quatrième évangile 1903. Heitmüller bei JWeiss D. Schriften des NTs ²II 1908. Zahn Das Ev. des Joh (= Komm. z. NT IV) 1908. Merx Das Ev. d. Joh (= Die 4 kanonischen Evang. nach ihrem ältesten bekannten Text II 2b) 1911. Dazu: ESchwartz Aporien im 4. Evang., Nachrichten der Göttinger Gesellschaft 1907 p. 342—372; 1908 p. 115—148. 149—188. 497—560 (wird mit Namen, Jahreszahl und Seite zitiert). JWellhausen Das Evangelium Johannis 1908. Spitta Das Johev. als Quelle der Geschichte Jesu 1910. BWBacon The fourth Gospel in Research and Debate 1910. FOverbeck Das Johev., Studien zur Kritik seiner Erforschung, herausgegeben von CABernoulli 1911. Endlich: Blass Ev. sec. Joh 1902.

Das AT wird, wo nicht direkt auf den Grundtext verwiesen ist, stets nach Kapitel und Vers der LXX (ed. Swete) zitiert, die „Pseudepigraphen", soweit sie nicht griechisch vorhanden sind, nach E. Kautzsch die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT 1900, Philo nach §§ Cohn-Wendlands und p. Mangeys. Die Inschriften werden, abgesehen von den wenigen Fällen, in denen eine andere Quelle in unmißverständlicher Weise angegeben ist, angeführt nach W. Dittenberger Sylloge inscriptionum Graecarum² I—III (= Syll.) 1898—1901 und Orientis Graeci inscriptiones selectae I II (= Or. inscr.) 1903—1905. Bei den Papyri bedeutet BGU = Aegypt. Urkunden aus den Museen zu Berlin I—IV 1895 ff. P. Oxy. = The Oxyrhynchus Papyri 1898 ff. P. Fay. = Fayum towns and their Papyri 1900. P. Tebt. = The Tebtunis Papyri 1902. P. Amh. = The Amherst Papyri II 1901. P. Lond. = British Museum Papyri ed. F. G. Kenyon 1893 ff. Sonstige Papyruspublikationen sind ohne Gebrauch ständiger Sigla deutlich gekennzeichnet. S ist der Codex Sinaiticus (sonst ℵ). Als Text ist die Ausgabe von E. Nestle zugrunde gelegt. Abweichungen werden jedesmal begründet.

Kopfleiste: Jerusalem von Osten.

Das 4. Evangelium, sein Verfasser, seine Heimat und Entstehungszeit. Der kirchlichen Ueberlieferung gilt als Autor des 4. Evangeliums der Zebedaide Johannes (vgl. Mc 1 19. 29 3 17 5 37 9 2. 38 10 35—41 13 3 14 33 und Par. Luc 9 54 Act 1 13 3 1. 3. 4. 11 4 13. 19 8 14 12 2 Gal 2 9). So schon Papias, wenn man einem, allerdings nicht unbedingt glaubwürdigen, anonymen argumentum trauen darf: *evangelium Johannis manifestatum et datum est ecclesiis ab Johanne adhuc in corpore constituto* (v. Gebhardt, Harnack, Zahn Patr. apostol. op. ^{5}1906 p. 77). Sicher ist es im letzten Drittel des 2. Jahrhunderts die allgemeine Auffassung: Irenaeus III 1 1 11 1. Clemens Al. unter Berufung auf Gewährsmänner (bei Euseb Hist. eccl. VI 14 5. 7). Canon Mur. 9—33. Theophilus von Ant. ad Autol. II 22. Auch die „Aloger", welche die apostolische Herkunft von Joh bestreiten, geben, indem sie von dem εὐαγγέλιον τὸ εἰς ὄνομα Ἰωάννου reden (Epiph. Haer. LI 18), zu, daß sie mit ihrer Ansicht allein stehen. Indem sie das 4. Ev. dem Kerinth zusprechen (LI 3), setzen sie Ephesus als seine Heimat (Iren. III 3 4) voraus, hierin mit Irenaeus III 1 1 übereinstimmend, der gleichfalls weitverbreiteter Meinung Ausdruck verschafft, wenn er, auch III 3 4, den Zeb. Johannes in Ephesus leben läßt (vgl. Clemens Al. Quis div. salv. 42. Polykrates von Ephesus bei Euseb V 24 3. Johannesakten. Monarchianische Prologe [ed. Corssen = Texte u. Unters. XV 1, 1896 p. 7 3. 8, Kl. Texte 1]), und zwar bis ins höchste Alter (s. zu 21 23). Ueber Irenaeus hinauf läßt sich die von ihm vertretene Anschauung nicht führen. Zwar beruft er sich auf Aeltere. Doch niemals für die Tatsache, daß der Apostel Joh das 4. Evangel. geschrieben hätte. Ja noch nicht einmal den Aufenthalt des Zebedaiden in Asien vermögen diese Männer einwandfrei zu bezeugen. Wohl berichtet Irenaeus (Euseb V 20 6), Polykarp habe sich gerühmt, mit Johannes und anderen Autopten der evangel. Geschichte zusammengewandelt zu sein. Aber ob er den Bischof von Smyrna recht verstanden hat, wenn er diesen Johannes mit dem Zebedaiden identifiziert, das ist die Frage. Weder der Brief Polykarps noch sein „Martyrium" verraten etwas von intimen Beziehungen zum Apostel. Und noch um 250 schweigt die Polykarptradition in Smyrna (Pionius) davon. Schließlich scheint Irenaeus selber gegen sich zu sprechen, wenn er, wo er dem Polykarp eine Geschichte von dem ephesinischen Johannes nacherzählt (III 3 4), diesen nicht als Apostel, einen der Zwölfe oder Zebedäussohn, sondern nur als Jünger des Herrn bezeichnet. Unser Mißtrauen wächst durch die Beobachtung, daß Irenaeus auch den Papias einen Schüler des Apostels Joh nennt (V 33 4), sich aber von Euseb korrigieren lassen muß, der gestützt auf die eigenen Worte des Papias nachweist, daß dieser keineswegs Apostelschüler war (III 39 1—4). Man kann daher Polykarp nur als Zeugen für die Existenz eines Jesusjüngers Johannes in Asien zulassen. Weiter bringen uns auch die „Presbyter" des Irenaeus nicht. Denn wenn sie auch den Johannes persönlich gekannt (II 22 5 V 30 1 33 3) und die Bekanntschaft in Asien gemacht (II 22 5) haben, so heißt dieser Joh doch auch hier wieder nur μαθητὴς τοῦ κυρίου (II 22 5 V 33 3). Aller Wahrscheinlichkeit nach weiß Irenaeus von den „Presbytern" nur aus dem Werke des Papias (vgl. Harnack Chronologie der altchristlichen Literatur I 1897 p. 333 ff.). Der aber hat unter dem asiatischen

Joh gewiß nicht den Apostel verstanden. Er sagte im Proömium seines Werkes (Euseb III 39 3. 4): οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν. . . . . εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους, τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, τοῦ κυρίου μαθηταί, λέγουσιν. Papias kennt also zwei hochangesehene Männer namens Johannes (III 39 5), von denen der eine, der unter den Zwölfen seinen Platz hat, der Apostel, der andere nur Herrnjünger und „Alter“ ist. Mit keinem Wort deutet Papias an, daß beide nach Asien gehören. Für den Zebedaiden ist das durch ein anderes Wort des Papias ausgeschlossen (bei einem Epitimator der Χριστιανικὴ ἱστορία des Philipp von Side: de Boor Texte u. Unters. V 2 p. 170. 176 f. Aehnlich Cod. Coislinianus 305 der Chronik des Georgios Hamartolos) Παπίας ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ λέγει, ὅτι Ἰωάννης ὁ θεολόγος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθησαν. Dieser von den Juden herbeigeführte Märtyrertod muß seinen Schauplatz doch wohl in Jerusalem-Palästina gehabt haben. Entsprechend nennt das syrische Martyrologium von 411 (Lietzmann Kl. Texte 2 p. 9) zum 27. Dezbr. (ähnlich das armenische zum 28. Dez.) „Johannes und Jakobus die Apostel in Jerusalem“. Aphraates 417 10 (ed. Bert p. 347) bemerkt, daß es außer Stephanus, Petrus und Paulus nur zwei apostolische Blutzeugen gäbe, Jakobus und Johannes. Indirekt bestätigt des letzteren Martyrium der Gnostiker Herakleon, der als Apostel, die nicht Märtyrer geworden, nur Matthäus, Philippus, Thomas, Levi nennt (Clemens Al. Strom. IV 9 71). Daß es sich aber nicht um Legende, sondern um ältestes Ueberlieferungsgut handelt, beweist Mc 10 39, wo Jesus beiden Zebedaiden (nicht bloß dem Jakobus Act 12 2) den Märtyrertod prophezeit. Das Wort würde sicherlich nicht so lauten, wenn Mc nicht bereits auf die Erfüllung der Weissagung zurückblickte. Die den Zebedaiden aus Ephesus fernhaltende Tradition empfängt weitere Stützen in dem Schweigen der ignatianischen Briefe, die in Kleinasien geschrieben, zum großen Teil an Kleinasiaten (darunter die Epheser und Polykarp) gerichtet sind, und in einem alten Verzeichnis der Apostel und ihrer Missionsgebiete (Martyr. Andreae 2, Act. apost. apocr. II 1 p. 47 Bonnet) Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης τὴν ἀνατολήν· Φίλιππος τὰς πόλεις τῆς Σαμαρείας καὶ τὴν Ἀσίαν. Muß man, wenn es mit dem hochbetagten ephesinischen Apostel nichts ist, die Abfassung durch den Zebedaiden preisgeben? Ja, denn der in Palästina verstorbene Joh, auf dessen Tod bereits Marcus zurückblickt, kann nicht Autor eines Werkes sein, das, wie die Ueberlieferung (Irenaeus III 1 1. Clemens Al. b. Euseb VI 14 7. Monarch. Prologe 7 12 Corss. und Spätere) mit Recht behauptet, erst nach den synoptischen Evangelien entstanden ist. Dazu kommt die Fülle der Gründe, die ebensosehr einen Augenzeugen und intimen Begleiter Jesu wie einen Palästinenser und Judenapostel als Verfasser ausschließen. Doch ergab die Untersuchung die Existenz einer andern hochangesehenen Persönlichkeit namens Johannes (Papias), die durch Apoc 1 1. 4. 9 22 8 (vgl. 2. 3) und Polykarp für Asien gesichert ist. Wie der Evangelist Philippus (Act 8 21 8) mit dem Apostel Philippus verwechselt worden ist (Polykrates v. Eph. bei Euseb III 31 3 V 24 2. Clemens Al. Strom. III 6 52. Euseb III 39 9; vgl. oben das Zitat aus Martyr. Andr., das den Apostel Phil. zum Missionar von Samarien macht), Irenaeus III 12 15 den Herrnbruder Jakobus mit dem Zebedaiden vertauscht, so hat man auch den asiatischen Johannes frühzeitig (schon Justin Dial. 81) mit dem Apostel verwechselt. Dieser Johannes von Ephesus wird im Nachtragskapitel (s. zu 21 23. 24) als Verfasser des 4. Evangeliums bezeichnet, woraus man wohl folgern darf, daß Kap. 21 in Ephesus (Asien) zugefügt worden ist. Ob aber von Anfang an irgendwelche Beziehungen zwischen dem Genannten und dem Hauptkörper des Evangeliums bestanden haben, bleibt zweifelhaft (s. den Exkurs zu 13 23). Sicher ist, daß er als der Apokalyptiker das Evangelium nicht geschrieben hat.

Aber vielleicht ist es im Schatten seiner Autorität entstanden. Dann würde es als Ganzes nach Ephesus gehören und der Zuwachs sich gut erklären. Andere Momente, die für Kleinasien sprechen, s. im Handcommentar IV 1 [3] p. 13 f. Doch kann sich auch Antiochien auf ein altes Zeugnis berufen. Ephraem (Komm. zum Diatessaron ed. Aucher-Moesinger 1876 p. 285 f.): *Johannes scripsit evangelium graece Antiochiae.* Und die Geistesverwandtschaft des Ignatius mit unserem Evangelium tritt dem zur Seite. Zugunsten Aegyptens endlich spricht das enge Verhältnis zu gewissen Formen der Frömmigkeit und Theologie, die wir besonders auf ägyptischem Boden beobachten. Was die Zeit anlangt, so läßt sich für keinen der apostolischen Väter die Benützung des Evangeliums mit Sicherheit nachweisen. Andererseits ist es für Irenaeus kanonische Autorität, von Tatian bei der Herstellung des Diatessaron verwertet, Bedingung für das Aufkommen des Montanismus und ein Lieblingsbuch der jüngeren Valentinianer wie Ptolemaeus und Herakleon. Ob der Meister der Schule es gekannt hat, ist fraglich (vgl. Schwartz 1908 p. 139 f.). Dagegen setzt Justin es aller Wahrscheinlichkeit nach voraus und ebenso wohl Papias (s. oben). Dies und das Fehlen einer ausgesprochen feindseligen Haltung der häretischen Gnosis gegenüber (anders freilich schon Irenaeus III 11 1) widerrät es, allzu tief im 2. Jahrhundert hinabzugehen. Das 1. Jahrhundert ist dem Joh durch seine Abhängigkeit von den Synoptikern verschlossen. So erscheint 100—125 als die empfehlenswerteste Datierung.

I 1—18 Der Prolog.

Der λογος. Die Art, wie der Prolog 1 den Logos einführt und dann weiterhin von ihm redet 14, erklärt sich nur unter der Voraussetzung, daß den Lesern nichts Neues gesagt, sondern ein Begriff gebraucht wird, der ihnen unmittelbar verständlich ist. Denn nicht, daß es einen Logos gibt, wird ihnen auseinandergesetzt, sondern sie werden vielmehr darüber aufgeklärt, was von dem ihnen bekannten Logos zu halten sei: er war bereits am Anfang und wurde Fleisch. Daraus folgt, daß der vierte Evangelist jedenfalls nicht derjenige war, der den Begriff in die christliche Vorstellungswelt eingeführt hat. Begegnet uns der Ausdruck auch in den erhaltenen paulinischen Briefen nicht, so hat der Apostel doch Anschauungen von dem präexistenten, Fleisch werdenden Christus entwickelt, die denen von Joh sehr ähnlich sehen. Das verdient Beachtung; denn auch Joh gebraucht den Logosbegriff, um den Helden seines Evangeliums zu bezeichnen. Was will er damit von ihm aussagen? Weder die Predigt Jesu noch die Schriften des NTs, in denen das Wort in gleicher Bedeutung noch I Joh 1 1 Apk 19 13 vorzukommen scheint, geben uns Aufschluß über die Art seiner Verwendung im Prolog. Zwar ermittelt Zahn (Joh. p. 97—107), eine Ansicht von Hofmanns umbildend, vor allem aus den angeführten beiden Stellen, die er mit gewissen Aeußerungen der nachapostolischen Zeit in Verbindung bringt (besonders Ignatius Rom 2 1 8 2; Eph 3 2 17 2; Magn 8 2 εἷς θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών, ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν), daß der Logosname Jesus als den bezeichnen solle, der als menschliche Person in seiner gesamten Erscheinung und Betätigung das in die Welt hineingesprochene, vollkommene und alle vorangegangenen Offenbarungen abschließende Wort Gottes ist. Jedoch fügen sich die Aussagen des Prologs, die bereits den präexistenten Christus Logos nennen und die Wendung ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο 14 enthalten, nur äußerst gezwungen dieser Deutung. Der Versuch, als Quelle des johanneischen Logosbegriffs alttestamentliche Sprüche, die vom Worte Gottes handeln, zu betrachten, wie ihn vor allem B. Weiß macht (Bibl. Theologie § 145 b, bei Meyer [9] p. 35 ff.), führt freilich ebensowenig zu einem befriedigenden Resultat. Mag auch der Prolog 1. 3. 4. 10 auf Gen 1 1—3 anspielen, so steht hier doch keineswegs wie dort „das Wort“ selbständig neben Gott. Und wenn die hebräische Poesie mit ihrer Bildersprache das Wort Jahwes gelegentlich personifiziert (Ps 32 6 106 20 147 4

Jes 55 11), ihm metaphysische (Jes 40 8) und sittliche (Ps 32 4) Eigenschaften beilegt, so ist von da aus doch noch ein sehr weiter Weg zu dem als Person neben Gott tretenden Logos des vierten Evangeliums. Aehnliche Verselbständigung erfährt im AT zudem auch der Geist Gottes (Gen 1 2 Jes 11 2), ebenso seine Herrlichkeit (Ex 24 16. 17 33 19), seine Macht (Ps 53 3), der Hauch seines Mundes (Ps 32 6), vor allem aber seine Weisheit. Diese finden wir bereits im hebräischen AT mit Wendungen geschildert, die vielfach an Joh 1 1 ff. gemahnen. Und die palästinensische Literatur außerhalb dieses Kanons spinnt den Faden weiter. Aus Anfängen, die auch hier als Ausflüsse dichterischen Geistes zu begreifen sind (Jer 10 12 Hiob 12 13 28 12—28 Ps 103 24), hatte sich eine Theorie herausgebildet, welche die Weisheit Gottes selbständig machte und als Eigenwesen von Gott unterschied. Das Motiv dieser Entwicklung liegt in dem Bestreben des Spätjudentums, den Gottesbegriff so überweltlich als möglich zu fassen. Der allmächtige Schöpfer wird der Welt in unnahbare Fernen entrückt, der heilige und gerechte Gott vor jeder Berührung mit der sündigen Welt gesichert. Da aber der Glaube den Gedanken der fortdauernden Einwirkung der Gottheit auf die Welt und die Menschen in ihr nicht missen kann, ohne abzusterben, ergibt sich die Notwendigkeit, die Kluft zwischen beiden zu überbrücken. Für die volkstümliche Vorstellung treten hier die Engel ein, die den Willen Gottes in der Welt vollziehen. Mehr spekulativ gerichtete Geister knüpften an jene poetischen Ausdrücke an, um gewisse Eigenschaften und Betätigungen Gottes zu verselbständigen und sie dann als persönliche Größen zwischen Schöpfer und Schöpfung einzuschieben. An erster Stelle unter diesen Hypostasen steht die Weisheit Gottes. Es ist gewiß mehr als dichterische Symbolik, wenn sie Prov 8 22—9 10 als das erste aller Geschöpfe beschrieben wird, als Werkmeisterin Gott zur Seite und den Menschen eine Führerin auf dem Pfade des Lebens (s. auch 1 20. 21 3 19. 20). Auch bei Jesus Sirach kommt die Weisheit als erstes Geschöpf Gottes aus seinem Munde hervor und wirkt als Erzieherin der Menschen (1 1—10. 14—20 4 11—19 6 18—22 14 20—15 10 24. 51 23—31). Vgl. Bar 3 14—38 Hen 42 1. 2 91 10 Slav. Henoch (Abh. der Göttinger Ges. d. Wiss. N. F. I 3, 1896) Rec. A 30 8 33 4. Noch weiter ausgebildet tritt uns diese Spekulation auf dem klassischen Boden der Vereinigung jüdischen und griechischen Geistes, in Alexandria-Aegypten entgegen. Ist doch auch die LXX ein Beweis für die hier besonders lebendige Sucht, das althebräische Gottesbild mit dem Begriff des Absoluten zu vertauschen. Sap 7–9 erscheint die Weisheit als eine aus Gottes Wesen stammende Gehilfin Gottes. Sie ist lauterer Ausfluß aus der Herrlichkeit des Allmächtigen, eingeweiht in seine Einsicht und so befähigt, aus den Ideen Gottes diejenigen auszuwählen, die zu Werken werden sollen. Sie ist Beisitzerin auf Gottes Thron, war zugegen, als er die Welt schuf, und kennt seinen Willen. In der Welt wirkt, beaufsichtigt, regiert, erneuert sie alles.

Auf alexandrinischem Boden finden wir nun auch den Logosbegriff in einer Weise verwertet, die sich mit der Art seines Gebrauchs im Prolog vergleichen läßt. Was man in dieser Hinsicht aus Palästina beibringen kann, ist unzulänglich. Aeußerungen wie Sir 39 17 42 15 43 28 gehen so wenig über die Linie der im hebräischen AT vorkommenden Personifikationen hinaus als die 12. und 18. der Oden Salomos, wenn diese überhaupt mit Harnack (Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem 1. Jahrhundert, TU XXXV 4, 1910) als typisch für palästinensisches Judentum angesehen werden dürfen. Und von der in den Targumim begegnenden Vorstellung von dem Wort (מֵימְרָא) Gottes als Hypostase läßt sich weder zeigen, daß sie schon zu neutestamentlicher Zeit lebendig war, noch daß sie frei von Beeinflussung durch alexandrinisches Denken entstanden ist. Dieses hat jedenfalls in umfassendem Maße mit dem Logosbegriff operiert. Vgl. Sap 18 15 f. ὁ παντοδύναμός σου λόγος ἀπ' οὐρανῶν ἐκ θρόνων βασιλείων ἀπότομος πολεμιστὴς εἰς μέσον τῆς ὀλεθρίας ἤλατο γῆς· ξίφος ὀξὺ τὴν ἀνυπόκριτον ἐπιταγήν σου φέρων, καὶ στὰς ἐπλήρωσεν τὰ πάντα

θανάτου· καὶ οὐρανοῦ μὲν ἥπτετο, βεβήκει δ' ἐπὶ γῆς. Vgl. 91. Am gründlichsten kennen wir die Logoslehre Philos. Sie diente ihm dazu, das Verhältnis des schlechthin überweltlichen, ja unerkennbaren, weil eigenschaftslosen Gottes zur Materie zu erklären. Der Inbegriff aller göttlichen Betätigung der Welt gegenüber, das ist der Logos. Das Problem, das andere Juden mit Hilfe der Weisheitsspekulation lösten, sucht er durch die Logosidee zu bewältigen. Aber wo nahm er sie her? Die Versuche, ihren Ursprung in Babylon, Indien, Persien aufzudecken (s. darüber E. Krebs Der Logos als Heiland im 1. Jahrhundert 1910 p. 21—32), sind von problematischem Wert. Der Logosbegriff, wie Philo ihn handhabt, hat ohne Zweifel seine stärkste Wurzel in der griechischen Geisteswelt, deren Gedanken bei ihm einen Bund eingehen mit Religion und Theologie des Judentums und Elementen heidnischer Volksfrömmigkeit. Läßt sich die Logosvorstellung bei den Griechen auch bis auf Heraklit von Ephesus zurückführen, so ist doch für die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie nächste Voraussetzung die stoische Lehre von dem Logos als der Weltvernunft und dem Weltgesetz, der zugleich der Inbegriff aller in der Welt wirkenden Kräfte und als solcher Wurzel und Summe unendlich vieler Logoi ist. Bei Philo findet sich dieser Gedanke von den Logoi verknüpft mit der platonischen Lehre von den Ideen, den Urbildern der sichtbaren Dinge. Zugleich aber wird hier der Logos, anders als beim stoischen Pantheismus, sowohl von Gott als von der Materie unterschieden und zwischen beide hineingestellt. So konnte er zum Mittler der Weltschöpfung, ebenso aber auch zum Organ der göttlichen Weltregierung und zum Prinzip der Offenbarung werden. Freilich vermag das Gebilde des philonischen Logos seinen Ursprung aus verschiedenen Quellen nicht zu verleugnen. Denn einerseits bedeutet er den persönlichen Mittler zwischen Gott und Welt, andererseits wird er doch auch immer wieder zur schöpferischen und ordnenden Vernunft, zum göttlichen Prinzip des Guten und Wahren im Menschengeist, so daß die Frage nach der Persönlichkeit dieses Logos nicht zur Ruhe kommen will. Eingehender orientieren: Zeller Die Philosophie der Griechen III 2 ^{4}1903 p. 417—434. Heinze Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie 1872. Siegfried Philo von Alexandria 1875 p. 219—229. Wendland Philo und die kynisch-stoische Diatribe, in: Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion von Wendland und Kern 1895 p. 1—75. Aall Geschichte der Logosidee 1896. 1899. Bréhier Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie 1907 p. 83—111. Schwartz Aporien im 4. Ev. IV = Nachrichten der Göttinger Ges. d. Wiss., phil.-hist. Klasse 1908 p. 537—556. Weitere Literatur über Philo bei Schürer Geschichte des jüd. Volkes ^{4}III 1909 p. 696—698.

Wie nahe sich die Vorstellungen Philos, spez. bezüglich des Logos, mit der Gedankenwelt des 4. Evangeliums berühren, dafür wird die Einzelerklärung die Belege beizubringen haben. Doch ist durch solchen Nachweis nur die Tatsache der Identität der geistigen Atmosphäre sicherzustellen. Daß unser Verfasser Schriften des Alexandriners gelesen habe, kann nicht mit Gewißheit behauptet werden. Den fort und fort sich aufdrängenden Parallelen, die ebensosehr die gesamte Weltanschauung, die Geschichtsbetrachtung und Schriftbenutzung wie Einzelheiten betreffen, stehen Differenzen gegenüber, die nicht zu übersehen sind. Joh zeigt sich durchaus vom religiösen, nicht vom metaphysischen Gesichtspunkt beherrscht. Ihm ist der Logos daher weniger Träger einer Einwirkung Gottes auf die Welt als Vermittler der Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit, die so das Heil erlangt. Der johanneische Logos zeigt nichts von der schillernden Zweideutigkeit, die das Charakteristikum des philonischen ausmacht. Er ist durchaus Persönlichkeit und — für Philo ein unmöglicher Gedanke — innigste Verbindung mit der σάρξ, dem widergöttlichen Prinzip, eingegangen. Dadurch, daß er den Logos unzweideutig als Person faßt und in der menschlichen Gestalt Jesu Christi wiederfindet, entfernt sich Joh wohl am weitesten von Philo. Daraus ergibt sich für die

1 (Bereits) am Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott,
2 und Gott (von Art) war der Logos. Dieser war am Anfang bei Gott.
3 Alles ist durch ihn geworden, und ohne ihn ist gar nichts geworden

Gewinnung des richtigen Verständnisses der johanneischen Auffassung als unbedingtes Erfordernis, daß man den Hinweis auf den philonischen Logos ergänze durch einen Blick auf jene Faktoren, die auf die Verpersönlichung des Logos hintreiben, die schon bei Philo in dieser Richtung tätig waren und deren Einfluß bei Joh noch klarer zutage tritt. Das sind nun aber neben jenen Bedürfnissen, die nach persönlicher Vermittlung zwischen den Menschen und der fernen Gottheit riefen, und vor ihnen gewisse Elemente der Mysterienfrömmigkeit und heidnischer Volksreligion. In jener Hinsicht ist an den ἱερὸς λόγος zu erinnern, die im Kult zum Vortrag kommende heilige und geheimnisvolle Offenbarung, die fast persönlich neben der Gottheit steht (vgl. zur Personifizierung des Wortes Gottes außer dem alttestamentl. Material p. 5 f. noch Joh 8 37 12 48 Col 3 16 II Thess 3 1 II Tim 2 9 Tit 2 5 I Petr 1 23 Hebr 4 12. 13). Wichtiger ist das andere. Für die populäre Betrachtung hatte sich die Logosidee mit dem alten Götterglauben zu verbinden begonnen. Die stoische Volkspredigt lehrte in Hermes, dem Sohn des Zeus und der Maia, den Logos erkennen, „den die Götter aus dem Himmel zu uns gesandt haben". Sie nennt ihn Heiland (σωτήρ) und Götterboten, der den Menschen meldet, was von den Göttern kommt, und ihnen deren Willen kundtut (Cornutus Theologiae graecae compendium ed. Lang 1881, Kap. 16). Mochten solche Aeußerungen auch im Munde der Philosophen der pantheistischen Grundanschauung keinen Eintrag tun, der gemeine Mann mußte sie anders auffassen und hat sie anders verstanden. So war in Aegypten aus Bestandteilen alteingesessener Religion, Elementen griechischer Götterverehrung und stoischer Philosophie ein religiöser Glaube erwachsen, für den sich der Kult des Hermes als Logos mit der Verehrung des ägyptischen Gottes Thot verschmolzen hatte (vgl. Plutarch de Iside et Osir. 54 f.). Hier war man in höherem Grade religiös interessiert als Philo, sah in dem Logos daher zwar auch das Organ der Schöpfung, in erster Linie jedoch den Mittler der göttlichen Offenbarung und der Wiedergeburt und wies den Begriffen Wahrheit, Licht und Leben eine Hauptrolle zu. Vgl. R. Reitzenstein Zwei religionsgeschichtliche Fragen 1901 p. 47 132: Schöpfungsmythen und Logoslehre; von demselben: Poimandres 1904 und Die hellenistischen Mysterienreligionen 1910.

1 Anders als bei Mc, der mit dem öffentlichen Auftreten Jesu beginnt, und bei den übrigen Synoptikern, die ihre Evangelienschriften mit der Erzählung der Geburt Jesu einleiten, wird bei Joh die Linie bis zu einem absoluten Anfang durchgezogen. Das ἐν ἀρχῇ, auf dem der Akzent liegt, mit folgendem ἐγένετο, φῶς, σκοτία mußte die Leser an Gen 1 1—3 erinnern, wie es schon früh damit in Verbindung gebracht worden ist (Irenaeus Zum Erweis der apostol. Verkündigung 38. Tertullian c. Hermog. 20). ἀρχή bedeutet hier, wie in der Formel ἀπ' ἀρχῆς I Joh 1 1 2 13. 14, den Anfang schlechthin = πρὸ αἰώνων Ignatius Magn. 6. Vgl. Prov 8 22. 23 von der Weisheit: κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ, πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με ἐν ἀρχῇ, πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι, vgl. Sir 24 9. Aber während von der Weisheit ausgesagt wird, daß sie geschaffen wurde, war der Logos. Mit Recht konnten von hier aus die Verfechter des Nicänums den Satz des Arius, daß es eine Zeit gegeben habe, da der Logos nicht existierte, bestreiten (Alexander von Alex. bei Theodoret Hist. eccl. I 4. Andere Zeugnisse bei Zahn p. 46 9). Der philonische Logos heißt geradezu ἀρχή Confus. lingu. 146 p. 427; vgl. Col 1 15. 18 Apoc 3 14. Doch bleibt Gott ihm auch zeitlich vorgeordnet: Quod det. pot. ins. sol. 82 p. 207 ὁ θεός, ἡ τοῦ πρεσβυτάτου λόγου πηγή. Ἀρχή ist der Logos der Welt gegenüber

Leg. alleg. I 19 p. 47 und in dieser Eigenschaft wird er ὁ πρεσβύτατος genannt Fug. et inv. 110 p. 562, Leg. alleg. III 175 p. 121, näher τῶν νοητῶν ἅπαξ ἁπάντων ὁ πρεσβύτατος Fug. et inv. 101 p. 561, ὁ πρεσβύτατος τῶν γένεσιν εἰληφότων Migr. Abr. 6 p. 436 oder auch Gottes πρεσβύτατος υἱός Confus. lingu. 63 p. 414 = πρωτόγονος υἱός Agricult. 51 p. 308, Conf. lingu. 146 p. 427 (hier auch: τὸν ἀγγέλων πρεσβύτατον), Somn. I 215 p. 653. In jener uranfänglichen Zeit war der Logos — eine selbständige Persönlichkeit — πρὸς τὸν θεόν. πρός c. acc. hat in der Verbindung mit „sein" einfach die Bedeutung „bei" ohne irgend welche Nuancierung; vgl. I Joh 1 2 Mc 6 3 9 19 I Thess 3 4, auch I Cor 16 7 Gal 1 18 2 5 II Thess 3 1 und Blaß, Grammatik § 43 7. 8. Bei Joh wechselt das πρός c. acc. auf die Frage: wo? mit παρά c. dat. 1 39 4 40 8 38 14 17. 23. 25 17 5. Die Weisheit bei Gott: Prov 8 27. 30 Sir 1 1 Sap Sal 9 4, der Logos: Philo Fug. et inv. 101 p. 561. In der dritten Aussage steht θεός, obgleich Prädikat, mit Nachdruck voran, wie 4 24 πνεῦμα ὁ θεός. Aber der Logos bleibt durchaus von Gott geschieden; er ist nicht ὁ θεός. Ueber den Unterschied des artikulierten und nicht artikulierten θεός s. schon Origenes, in Joh II 2 16—18. Vgl. die Ausführungen Harnacks über die „indirekte theologia Christi" nach den Zeugnissen der ältesten Epoche mit dem Resultat: „Christus ist niemals als „ὁ θεός" dem Vater gleichgesetzt worden" (Lehrbuch der Dogmengeschichte [4]1909 I p. 206—209). Schon Philo Somn. I 229 f. p. 655 bemerkt zu Gen 31 13 („ὁ θεὸς ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ"): ὁ μὲν ἀληθείᾳ θεὸς εἷς ἐστιν, οἱ δ' ἐν καταχρήσει λεγόμενοι πλείους· διὸ καὶ ὁ ἱερὸς λόγος ἐν τῷ παρόντι τόν μὲν ἀληθείᾳ διὰ τοῦ ἄρθρου μεμήνυκεν εἰπών· „ἐγώ εἰμι ὁ θεός", τὸν δ' ἐν καταχρήσει χωρὶς ἄρθρου φάσκων· „ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ", οὐ τοῦ θεοῦ, ἀλλ' αὐτὸ μόνον „θεοῦ". καλεῖ δὲ θεὸν τὸν πρεσβύτατον αὐτοῦ νυνὶ λόγον. Deshalb kann der Logos δεύτερος θεός heißen (Philo Leg. alleg. II 86 p. 82 und bei Euseb Praep. ev. VII 13 1). Etwas abschwächend Somn. II 188 f. p. 683 f. **2** konzentriert den Inhalt des ersten Verses. Während das οὗτος an den letzten Teil jener dreigliedrigen Aussage anknüpft, gibt deren Mittelstück die Hauptsache her, und der Anfangssatz steuert das ἐν ἀρχῇ bei. **3** geht von dem Wann?, Wo? und Wie? über auf die Bedeutung des Logos für die Welt. In der Joh so zusagenden Art, einen Gedanken positiv und negativ auszudrücken, wird der Logos als Mittler der Schöpfung gekennzeichnet. Denn eine solche Zwischenstellung bringt das διά hier und 10 zum Ausdruck wie I Cor 8 6 Col 1 16 Hbr 1 2. 3. Aber anders als an diesen Stellen heißt es nicht τὰ πάντα = das Universum, sondern πάντα = alle Dinge ohne Ausnahme. Ueber die Weisheit als Gottes Helferin und Werkzeug bei der Schöpfung vgl. Prov 8 30 Sap Sal 7 12. Ganz entsprechend sagt Aelius Aristides, Oratio in Minerv. ed. Keil or. XXXVII 5: οὐ γὰρ ἂν ἄλλως ὁ Ζεὺς ἕκαστα διεῖλεν, εἰ μὴ πάρεδρόν τε καὶ σύμβουλον τὴν Ἀθηνᾶν παρεκαθίσατο und erscheint in hellenistischen Liedern Isis als Ordnerin des Weltalls (Reitzenstein Zwei religionsgesch. Fragen p. 106). In der „Straßburger Kosmogonie" will Zeus die Materie zum Kosmos umgestalten und setzt zu diesem Zweck einen zweiten Gott, Hermes, aus sich heraus (Reitzenstein p. 52 f.). Für Philo ist der Logos das Organ der Weltschöpfung Gottes: Cherub. 172 p. 162 εὑρήσεις γὰρ αἴτιον μὲν αὐτοῦ (sc. τοῦ κόσμου) τὸν θεὸν ὑφ' οὗ γέγονεν, . . . ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ δι' οὗ κατεσκευάσθη, ferner Leg. alleg. I 21 p. 47 III 96 p. 106. Quod deus sit immut. 57 p. 481. Migr. Abr. 6 p. 436. Spec. leg. I 81 p. 225. Auch Mithra wird von Ahura-Mazda mit der Weltschöpfung betraut (Cumont Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra I 1899 p. 307). Der textkritisch unsicher überlieferte Vers enthält als schwierigstes Problem die Frage, ob ὃ γέγονεν den

4 [was geworden ist]. In ihm war Leben, und dieses Leben war das
5 Licht der Menschen. Und das Licht scheint in der Finsternis, und
6 die Finsternis haf es nicht er-(be-)griffen. | Es trat ein Mensch auf,

Schluß des einen (die Masse der Textausgaben) oder den Anfang des nächsten Satzes (Lachmann) bildet. Für die zweite Seite der Alternative spricht 1. das rhythmische Gleichmaß, 2. der Sprachgebrauch, der οὐδὲ ἕν (oder εἷς) sehr häufig an das Ende von Satz oder Satzteil stellt, auch ὃν γέγονεν als Folge des οὐδὲ ἕν erwarten lassen würde. Außer den zur Stütze jener grammatischen Beobachtung von E. Schwartz 1908 p. 534 3 aus der Komödie gesammelten Belegen vgl. auch Epictet II 18 26 Enchir. 1 3 und Philonides bei Stobaeus Anthologium III 35 6 (ed. Hense III p. 688): ἅπαντ' ἐρίζεις καὶ συνίης οὐδὲ ἕν. 3. kommt hinzu die außerordentlich glänzende Bezeugung für die starke Interpunktion hinter οὐδὲ ἕν. Bis in die 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts herrscht sie unbedingt vor, in der Kirche wie bei den Ketzern. Der erste sichere Zeuge für die Zugehörigkeit von ὃ γέγονεν zum Vorhergehenden ist Alexander von Alexandrien (erschöpfende Darlegung des Tatbestandes bei Zahn 697—700; dazu E. Nestle Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. 1909 p. 262—264). 4. endlich hat man immer mit dem Verdacht zu kämpfen, als ob die letzterwähnte Satzabtrennung ihre Existenz wie ihre nachträgliche Beliebtheit der Ketzerpolemik verdanke (s. besonders Chrysostomus Hom 5 1 t. VIII p. 35 a). Legt man freilich die andere zugrunde und fängt mit ὃ γέγονεν einen neuen Satz an, so ergibt sich, ob man nun gleich hinter diesen Worten oder erst hinter ἐν αὐτῷ das Komma setzt, kein erträglicher Sinn (s. Handcommentar IV 3 1 p. 34, Zahn p. 53, Heitmüller 2 p. 719). Auch die alten Erklärer, in und außerhalb der Kirche, sind damit nicht wirklich fertig geworden, und die uralte Textvariante ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωή ἐστιν (SD it Gnostiker syr. cur., s. Zahn 50 22) ist nur ein Beweis dafür. Man wird sich daher entschließen müssen, eine Textverderbnis anzunehmen. Sieht man von ὃ γέγονεν ab, so betont das οὐδὲ ἕν stark, kräftiger als das von SD, wenigen Minuskeln und einigen Gnostikern (Zahn 50 21) vertretene οὐδέν, daß schlechthin nichts ohne Mitwirkung des Logos zustande gekommen ist, vielleicht im Gegensatz zu Gnostikern, die bei der Weltschöpfung eine Mehrheit von Archonten und Aeonen beteiligt dachten. **4** wendet sich von der Gesamtheit demjenigen Teil der Schöpfung zu, der an dem Logos vor allem interessiert war, der Menschheit. Ohne grammatikalische Verbindung, mit um so größerer Wucht reiht sich die Aussage dem Vorhergehenden an. Der Artikel vor ζωή hat demonstrative Bedeutung, wie z. B. Apoc 4 2 θρόνος ἔκειτο . . . καὶ ἐπὶ τὸν θρόνον. Das im Logos pulsierende Leben wirkte unter den Menschen als Licht, d. h. als Mittel der Erleuchtung. Mit den Worten ζωή und φῶς wird ein Thema angeschlagen, zu dem das ganze Evangelium eigentlich die Ausführung liefert: Jesus Christus, der fleischgewordene Logos, der Spender des Lebens und Bringer der göttlichen Offenbarung, der die Blindgeborenen heilt und die Toten ins Dasein ruft. Beide Begriffe sind so inhaltreich wie nur möglich zu nehmen. Aus dem AT, oder doch dem AT allein (vgl. Ps 35 10), läßt sich die zentrale Stellung, die ihnen der 4. Evangelist anweist, nicht erklären. Philo bietet hier ebensowenig ein Analogon, wenn auch natürlich beide Ausdrücke — gelegentlich sogar verbunden — bei ihm vorkommen (Grill Untersuchungen über die Entstehung des 4. Ev. I 1902 p. 206—211. 217 f.; vgl. Somn. I 75 p. 632 der Logos das παράδειγμα alles Lichtes). Dagegen spielen sie in den hermetischen Schriften eine große Rolle als Bezeichnungen des Νοῦς, der mit dem Logos eng zusammengehört (Ausgabe in Reitzensteins Poimandres S. 328 ff.: I 9. 12. 17. 21. 32 XIII [XIV] 9. 18. 19).

Vgl. auch XII (XIII) 15 ὁ θεὸς πλήρωμά ἐστι τῆς ζωῆς (Hermetis Trismegisti Poemander ed. Parthey 1854), ferner für die Verbindung von ζωή und φῶς den Exkurs zu 6 69, endlich zu τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων 3 19 8 12 (s. dort), Aristophanes Plut. 640, wo Aeskulap μέγα βροτοῖσι φέγγος, und Ael. Aristides Oratio in Serapin ed. Keil or. XLV 33, wo Serapis κοινὸν ἅπασιν ἀνθρώποις φῶς heißen. Das Imperfektum vertauscht Vers **5**, wo das 4 als Prädikat eingeführte φῶς zum Subjekt wird, mit dem Präsens, wohl, weil der Prolog „bereits immer schon die menschliche Wirksamkeit im Auge hat, aber sie sub specie aeternitatis betrachtet“ (Harnack Zeitschr. für Theologie und Kirche II 1892 p. 218). Das Verständnis des Wechsels erleichtert sich vielleicht durch die Beobachtung, daß wir im Griechischen auch da wohl ein „ἦν“ finden, wo wir ein „ist“ setzen (Philo Confus. Lingu. 180 p. 432 μόνων ἀγαθῶν ἐστιν ὁ θεὸς αἴτιος, ἐπειδὴ καὶ τὸ πρεσβύτατον τῶν ὄντων καὶ τελειότατον ἀγαθὸν αὐτὸς ἦν), so daß bereits die Aussage 4 in die Gegenwart hinübergeglitten sein könnte, wie 10 aus dem „es“ unvermerkt ein „er“ wird. Bezüglich des οὐ κατέλαβεν stehen sich zwei Erklärungen gegenüber. Origenes und die meisten griechischen Ausleger faßten das Verbum = überwältigen, unterdrücken. Aber nur die Bedeutung „ereilen“, „überfallen“ ist nachgewiesen, s. z. 12 35. Paßt sie hier nicht, so um so besser die wohl bezeugte andere: eine Sache so ergreifen, daß man sie sich zu eigen macht und im Besitz behält: Rom 9 30 I Cor 9 24 Phil 3 12. Plutarch Cleom. 4 p. 806. P. Oxy. 1101 26. Freer-Logion (H. B. Swete 2 neue Evangelienfragmente = Kleine Texte 31 p. 10). Das „Ergreifen“ kann auch auf geistigem Gebiet liegen, so daß es zum „Begreifen“ wird: geistig erfassen, wahrnehmen. So keineswegs nur im Medium (Act 4 13 10 34 25 25 Eph 3 18), sondern auch aktivisch: Philo Mut. nom. 4 p. 579. Polybius VIII 4 6. Dionysius Hal. Ant. V 46 3. P. Tebt. 15 5 38 18. Dann bildet 10 ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω die genaue Parallele. Zur Sache vgl. Oden Salomos 42 4 als Worte des Erlösers: „Ich bin unnütz geworden für die, welche mich nicht ergriffen haben, aber ich werde bei denen sein, die mich lieben.“ Der hier zum erstenmal anklingende Ton des Pessimismus hat eine merkwürdige Parallele in dem Proömium der Naturphilosophie Heraklits: τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίγνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον. γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι . . . τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν (H. Diels Herakleitos von Ephesus ^{2}1909 p. 16 aus Sext. Empir. VII 132. 133). Hat auch schon der Neuplatoniker Amelius den johann. Logos mit dem heraklitischen zusammengestellt (bei Eusebius Praep. evang. XI 19 1), so ist doch gewiß unrichtig, daß im Evangelium eine direkte und bewußte Reminiszenz an Heraklit vorläge (Norden Die antike Kunstprosa 1898 II 473). — Mit **6** werden wir auf den Boden der heiligen Geschichte versetzt. Von dem, was der Logos vor aller Zeit war und noch in der Gegenwart ist, schreitet die Rede weiter zu der Periode seines Menschseins, von der der Rest des Prologs in zwei parallelen Redegängen 6—13 und 14—18 handelt. ἐγένετο ἄνθρωπος nicht = ἦν ἄνθρ. 3 1, sondern wie Mc 1 4 Lc 1 5. Der Auftretende wird als Gottgesandter charakterisiert; daher gehört ἀπεσταλμένος nicht mit ἐγένετο zusammen = ἀπεστάλη (Chrysostomus Hom. 6 p. 42 b, ebenso in der Catene 181 31). Ein Gottgesandter ist Jesus selbst, 7 29 κἀκεῖνός με ἀπέστειλεν 5 38 10 36 17 18 20 21 4 34; andererseits sind es die Engel Lc 1 19. 26 Hebr 1 14 Apoc 5 6 und Propheten Ex 3 10—15 Jes 6 8 Jer 14 14; und Epictet III 22 46 leitet eine Aeußerung über Diogenes ein mit den Worten: ἰδοὺ ἀπέσταλκεν ὑμῖν ὁ θεός. Die Wendung, welche den Namen nachbringt, ist keineswegs ungriechisch: Dionysius Hal. VIII 89 4. Aelianus Nat. anim.

7 gesandt von Gott, sein Name Johannes. Der kam zum Zeugnis, auf
daß er Zeugnis ablege von dem Licht, damit alle durch ihn glauben lern-
8 ten. Nicht war er das Licht, sondern er sollte (nur) zeugen von dem
9 Licht. Das echte Licht, das jeden Menschen bescheint, kam damals
10 gerade in die Welt. Es (er) war in der Welt, und die Welt ist
11 durch ihn geworden, und die Welt hat ihn doch nicht erkannt. In
die Heimat ist er gekommen, und doch haben ihn die Angehörigen

VIII 22 ἐν Τάραντι γίνεται γυνή . . . Ἡρακληὶς ὄνομα αὐτῇ. **7** kennzeichnet den Zweck der Sendung. μαρτυρεῖν und μαρτυρία, Lieblingsausdrücke bei Joh, verwendet Epictet gern, um das Zeugnis zu bezeichnen, das jeder gute Mann Gott geben muß I 29 47—49. 56 III 22 86 IV 8 32. Dem das εἰς μαρτυρίαν erklärenden ἵνα ist das 2. ἵνα untergeordnet. Das δι' αὐτοῦ weist dem Zusammenhang entsprechend nicht auf das φῶς, sondern auf den Zeugen. **8** Der geflissentliche Eifer, mit dem nochmals unterstrichen wird, daß der Täufer (so heißt der Vorläufer übrigens nie im 4. Evgl.) nur Lichtzeuge, nicht das Licht selber war, erklärt sich im Verein mit den anderen den Abstand zwischen Jesus und Johannes sorglich wahrenden Stellen (1 15. 19—27. 29—34 3 26—36 5 33—36 10 41) nur aus einem bestimmten praktischen Zweck. Entweder polemisiert der Evangelist gegen die Johannesjünger (Baldensperger Der Prolog des 4. Evglms. 1898) oder, was zur Gesamthaltung seines Werkes besser paßt, gegen die Juden, die den Täufer gegen Jesus ausspielten, um so dessen Position zu drücken. **9** wird, was bezüglich des Täufers zu verneinen war, in anderer Weise bejaht. Die alte Exegese (Tischendorfs Belege vermehrt bei Schwartz 1908 p. 532 1), auch die Vulgata, sah in ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθ. das Prädikat und verband das ἐρχόμενον κτλ. mit ἄνθρωπον. Dem Urteil von Schwartz, daß die Sprache nur diese Auffassung zulasse, steht das Votum von J. H. Moulton (Einleitung in die Sprache des NTs 1911 p. 359) gegenüber, der ἦν und ἐρχόμενον zusammennimmt, wodurch τὸ φῶς τὸ ἀλ. zum Subjekt wird. Jene ältere Auslegung muß sich ein solches, da das von 8 unbrauchbar ist, erst schaffen. Auch erscheint bei ihr der Zusatz zu ἄνθρ. nichtssagend und überflüssig. Dagegen entspricht das periphrastische Imperfektum durchaus dem Stil des 4. Evangelisten: 1 28 2 6 3 23. 10 40 11 1 13 23 18 18. 25. Hier soll ausgesagt werden, daß damals, als der Täufer wirkte, das Licht gerade in die Welt kam, was nicht auf die Geburt des Logos, sondern auf sein öffentliches Auftreten geht; s. 18 37: γεγέννημαι und ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον markieren zwei verschiedene Momente. ἀληθινός, ein Hauptbegriff des Joh, bringt zum Ausdruck, daß die so bezeichnete Person oder Sache dem von ihr getragenen Namen wirklich entspricht, daß sie „echt" ist. Hebr 8 2 9 24 P. Oxy. 465 108 ἄγαλμα κυάνου ἀληθινοῦ = Bild von echtem Lazurstein. Pap. Lugd.-Bat. ed. Leemans II W 2 26. Magischer Pap. (b. Wessely Denkschrift Akademie Wien XLII 1893 p. 42 702) πέμψον μοι τὸν ἀληθινὸν Ἀσκληπιὸν δίχα τινὸς ἀντιθέου πλανοδαίμονος. Zaubergebet des Astrampsychos (Wessely a. a. O. p. 55) οἶδά σου καὶ τὰ βαρβαρικὰ ὀνόματα καὶ τὸ ἀληθινὸν ὄνομά σου. ἀλ. heißt Gott im Gegensatz zu den Götzen und allem, was sich sonst „Gott" nennt, ohne es zu sein: 17 3 I Joh 5 20. 21 I Thess 1 9 Jes 65 16 III Macc 6 18 Philo Leg. ad Caium c. 45 p. 599. Vgl. die ἀληθινὴ τοῦ θεοῦ δύναμις im Freer-Logion p. 10 Swete. S. auch zu 4 23 und den Exkurs zu 1 10 über κόσμος. Zum φῶς ἀλ. vgl. Plotin Enneaden VI 9 4. Seneca Epist. 93 5. Im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden kann sich **10** nicht auf den λόγος ἄσαρκος beziehen, sondern nur auf den fleischgewordenen. Die Wiederaufnahme des

Gedankens von 3 will uns keineswegs in jene Zeiten zurückversetzen, in denen die Schöpfung begann, sondern dient dazu, den Eindruck der Tragik des Lebens Jesu, den 5 geweckt, zu steigern. Trotzdem er der durch seine eigene und ausschließliche Vermittlung ins Dasein gerufenen Welt nahte, begegnete er nur krassem Unverstand. Das 2. καί = „und doch", „nichtsdestoweniger": Philostratus Heroicus p. 716. Longus Pastoralia IV 17 βουκόλος ἦν Ἀγχίσης καὶ ἔσχεν αὐτὸν Ἀφροδίτη. Vgl. 11 3 11. 32 5 38 7 28. 30.

ΚΟΣΜΟΣ. Joh spricht etwa 5mal so oft von der „Welt" als die Synoptiker. Er versteht unter κόσμος — von Stellen, die sich so oder so deuten lassen, abgesehen — bald die Gesamtheit des Geschaffenen (1 10 ὁ κόσμ. = 1 3 πάντα; 6 14 13 1 17 5), bald wenigstens die Summe aller Erdenbewohner, unter denen zu wirken der Logos Fleisch geworden ist (1 29 3 17 7 7 12 19 14 19 17 6. 18). Sofern die Gläubigen Kern und Zweckursache aller übrigen Schöpfung bilden, heißen auch sie „Welt" (4 42 6 33 12 47) und kann diese Gegenstand der Liebe Gottes sein (3 16). In der Regel freilich greift eine ganz andere Beurteilung des κόσμος Platz. Dann erscheint er als der Gegensatz zu Gott (I Joh 2 16 4 4. 5), als die Finsternis (1 9 8 12), ja das Gottfeindliche, die ganz und gar vom Satan beherrschte Sphäre (12 31 14 30 16 11 I Joh 5 19). Er hat weder Verständnis für den Logos (1 10) noch Sympathie für seine Anhänger (16 20). Vielmehr haßt er alles, was nicht von seiner Art ist (7 7 15 18. 19 17 14) und wird deshalb ausdrücklich vom Kreise derer ausgeschlossen, für die Christus bittet (17 9). Für die abschätzige Bewertung des Kosmos ist es bezeichnend, daß er „d i e s e" Welt heißt und so in Gegensatz zu einer anderen tritt (8 23 9 39 12 25. 31 13 1 16 11 18 36 I Joh 4 17). In „dieser" Welt sein bedeutet „auf der Erde" (17 4 12 32), „von unten" (8 23) sein, während alles Göttliche „oben" wohnt und vom Himmel her kommt (1 32. 51 3 13. 31 6 62 8 23 13 3 14 2 16 28 17 3 3 3). Wie bei Philo (Leg. alleg. III 168 p. 120), so treten sich auch bei Joh (3 12) die irdischen und die himmlischen Dinge gegenüber, und es gehört zum hellenistischen Einschlag in seine Gedankenwelt, wenn für ihn nicht den sinnlichen Erscheinungen wahre Realität zukommt, sondern vielmehr den überirdischen Dingen, deren Spiegelbilder in einer vergänglichen Welt jene nur sind. Das allein gilt als „echt", was himmlischen Ursprungs ist. In diesem Sinne heißt der Logos τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν (1 9) oder der „echte" Weinstock (15 1), spendet der Vater „echtes" Brot (6 32), ist Jesu κρίσις eine ἀληθινή (8 16). S. auch zu I Joh 2 15—17 Jac 1 27 und H. Holtzmann Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie[2] 1911 II S. 416—418.

11 οἱ ἴδιοι sind die eng mit jemand Verbundenen, seine Kampf- (II Macc 12 22 Jos. Ant. XII 10 4. Dittenberger Syll. 326 19. 22) oder Glaubensgenossen (Act 4 23 24 23), vgl. Joh 13 1, sodann besonders die Angehörigen (Sir 11 34 I Tim 5 8 Jos. Ant. IV 1 1). In den Papyri bezeichnet ὁ ἴδιος einen innig Vertrauten oder Verwandten: BGU 37. P. Oxy. 932. P. Fay. 110. 111. 112. 116. 122 u. s. Das legt für τὰ ἴδια die Bedeutung „Heim", „Heimat" nahe: 16 32 19 27 Act 21 6 Esth 5 10 6 12 I Esr 6 31 (τὰ ἴδια αὐτοῦ = II Esr 6 11 ἡ οἰκία αὐτοῦ) III Macc 6 27. 37 7 8 Jos. Ant. VIII 15 4. 6; Bell. I 33 8 IV 9 6. Polybius II 57 5. Appianus Hisp. c. 23. Ps.-Arrianus Peripl. mar. Eryth. § 65 Fabricius. P. Oxy. 4 ἡ δὲ ἀνωτέρα ψυχὴ τὰ ἴδια γεινώσκει. Doch ist auch die Uebersetzung „Eigentum", „Besitz" möglich und dieser Sinn von τὰ ἴδια reich bezeugt: P. Oxy. 489 4 490 3 491 3 492 4 u. ö. Joh 8 44 (s. d.) 15 19. Von Schöpfung und Geschöpfen zu Heimat und Angehörigen, darin besteht der Gedankenfortschritt gegenüber 10, und es ist daher unnötig, einen solchen so herzustellen, daß man 11 auf die, dem Zusammenhang fremden, Juden deutet, die der Menschenwelt als solcher gegenübertreten. Vielmehr hat πᾶν γένος ἀνθρώπων am Logos Anteil (Justin Apol. I 46. 28), und πᾶς ἄνθρωπος κατὰ τὴν διάνοιαν ᾠκείωται λόγῳ θείῳ (Philo Opif. mundi 146 p. 35). Nachdem der Gegensatz zwischen Welt und Logos seinen schärfsten, die Un-

12 nicht aufgenommen. So viele aber ihn aufgenommen haben, denen
hat er Machtvollkommenheit verliehen, Kinder Gottes zu werden, (näm-
13 lich) den an seinen Namen Gläubigen, die nicht durch Blut und nicht
durch Fleischeswillen und nicht durch Manneswillen, sondern durch

natürlichkeit grell beleuchtenden Ausdruck gefunden hat, folgt **12** eine Einschränkung. Einige Menschen haben es doch anders gehalten; freilich kann man sie zählen: ὅσοι. Der Relativsatz steht hier wie sonst (6 39 7 38 — s. dort — 8 45 15 2 17 2) der mit Nachdruck an die Spitze tretende Nominativus absolutus (über ihn und sein Heimatrecht in der Gräzität s. Radermacher Gramm. p. 17 f.). Das Simplex ἔλαβον setzt, ohne daß der Sinn sich irgendwie änderte oder eine Abschwächung einträte, das Kompositum παρέλαβον fort; vgl. Rom 15 4 II Cor 5 3 Dittenberger Syll. 496 31 τὰ ἱερὰ ἀπέθυσε ὑπὲρ τῶν πρυτανέων, ὅσα ἔδει τυθῆναι. Als Folge des Aufgenommenhabens und als Voraussetzung für die Uebertragung der ἐξουσία bezeichnet der Schluß des Verses das Gläubigsein an seinen Namen, d. h. daran, daß er Christus = Messias, Sohn Gottes ist (20 31). ἐξουσία ist — anders als δύναμις = das von Natur innewohnende Vermögen, die Fähigkeit — die erteilte Befugnis und, mehr noch, die Machtvollkommenheit 5 27 10 18 17 2 19 10. 11. Den Gedanken, daß die Menschen, oder doch die Frommen, Gerechten, Weisen Söhne oder Kinder Gottes seien, teilt das Christentum von seinen Anfängen (Jesus, Paulus) an mit Juden (zahlreiche Belege bei Holtzmann Nt. Theol. ^{2}I 54 und Bousset Religion des Judentums ^{2}1906 p. 433 f.) und Griechen (Plato Legg. V 10 p. 739 ^{d}. Epictet I 9 6. 7 3 2 19 8. 9 IV 10 14—16. Vgl. A. Dieterich Mithrasliturgie 1903 p. 141 ff.). Speziell über die Vorstellung von der „Zeugung durch Gott" s. zu 3 3. Daß das „gläubig Werden" und „Kinder Gottes Werden" im Grunde doch nicht zwei voneinander geschiedene Akte sind, beweist die Art, wie **13** die Gläubigen eben als die Gotterzeugten beschrieben sind. Denn auf sie geht aller Wahrscheinlichkeit nach dieser Vers. Zwar ist sehr alt und gut bezeugt die singularische Lesart (ὃς) ἐγεννήθη, wodurch der Satz eine Beziehung auf Christus gewinnt: Justin Dial. 63 2 (?). Irenaeus III 16 2 19 2 V 1 3. Tertullian de carne Chr. 19 24. Ambrosius zu Ps 36 ed. Bened. I 817. Augustin Conf. VII 9 11. Und Tertullian behauptet, der Plural rühre von den Valentinianern her, die hier hätten finden wollen *semen illud arcanum electorum et spiritalium, quod sibi imbuunt.* Das ist wenig wahrscheinlich. Denn, ob mit oder ohne die Anknüpfung durch οἵ (s. dazu Zahn 700—703), jedenfalls konnte sich die Aussage nur auf die πιστεύοντες beziehen, wie es auch Tertullian auffaßt. Daß aber die Gläubigen als solche die auserwählten Pneumatiker seien, war gerade nicht Meinung der Valentinianer. Sie konnten sich mit einem derartiges aussagenden Satz wohl abfinden, schwerlich ihn schaffen oder auch nur einer weniger verfänglichen Lesart vorziehen. Lag also der Plural den Valentinianern gewiß schon vor, so spricht für seine Ursprünglichkeit ferner das so gut wie einstimmige Votum der Codices (nur b macht eine Ausnahme) und die Unmöglichkeit einer Erklärung dafür, wie er späterhin aufkommen und bereits im II Jahrh. den Osten (Clemens Al. Strom. III 13 58. Origenes in Joh Fgm. VIII p. 489 f. Preuschen) und dann weiterhin die ganze Kirche einer Textesgestalt entreißen konnte, für deren Beliebtheit die Gründe auf der Hand liegen. Uebrigens wird das hier ins Auge gefaßte Leben ohne Zutun nicht nur des Mannes, sondern überhaupt des Menschen geweckt. Zu dem Plural αἵματα vgl. Apoc 17 16 19 18. 21 Jac 5 3 Gen 40 19 Hiob 19 22 und die Klage der Aurelia Thaësis wegen Mißhandlung P. Amh. II 141: κατ-

Gott erzeugt sind. Und (zwar) ist der Logos Fleisch geworden und 14
hat unter uns gezeltet, und wir haben seine Herrlichkeit geschaut —
eine Herrlichkeit, wie eines Einzigerzeugten vom Vater — voller Gnade

ἔκτιναν . . . λακτίσμασιν καθ' ὅλων τῶν σωμάτων ὡς καὶ ἐπὶ τῶν ὄψεών μου τὰ οἰδήματα φαίνεται. Zu θέλημα σαρκός: Philo Opif. mundi 152 p. 36 πόθος κοινωνίας εἰς τὴν τοῦ ὁμοίου γένεσιν. Der letzte Teil des Prologs **14—18** findet seinen Anschluß als Antwort auf die Frage, wie es zu den eben beschriebenen Wirkungen kommen konnte. Der Logos wurde Fleisch, d. h. er nahm eine Daseinsform an, die seiner bisherigen, θεός 1 1 = πνεῦμα (4 24), diametral entgegengesetzt ist (3 6): ὃν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σάρξ (II Clem 9). Wenn auch der Fleischgewordene im 4. Evgl. niemals λόγος heißt, so ist es doch gewiß nicht die Meinung des Joh, daß er mit der Annahme der σάρξ aufgehört habe, λόγος zu sein. Als „Gott von Art" erweist sich Jesus fortgesetzt, und der volle Strom der Gotteserkenntnis flutet ungehemmt aus seiner vormenschlichen Zeit in sein irdisches Leben hinüber; αὐτὸς ὁ λόγος μορφωθεὶς καὶ ἄνθρωπος γενόμενος καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς κληθείς (Justin Apol. I 5). So paradox auch der Wechsel von πνεῦμα und σάρξ wirken mag — der letztere Ausdruck ist vielleicht mit aus antidoketischer Tendenz gewählt; s. I Joh 4 1—3 II Joh 7 —, daß ein Gott in Menschengestalt auf Erden erscheint, dieser Gedanke hat für die ersten Leser des Evgls. nichts Unglaubliches. Vgl. z. B. Julian c. Christ. ed. K. J. Neumann 200 A.B ὁ γὰρ Ζεὺς ἐν μὲν τοῖς νοητοῖς ἐξ ἑαυτοῦ τὸν Ἀσκληπιὸν ἐγέννησεν, εἰς δὲ τὴν γῆν διὰ τῆς Ἡλίου γονίμου ζωῆς ἐξέφηνεν. οὗτος ἐπὶ γῆς ἐξ οὐρανοῦ ποιησάμενος τὴν πρόοδον, ἐνοειδῶς μὲν ἐν ἀνθρώπου μορφῇ περὶ Ἐπίδαυρον ἐφάνη, πληθυνόμενος δὲ ἐντεῦθεν ταῖς προόδοις ἐπὶ πᾶσαν ὥρεξε τὴν γῆν τὴν σωτήριον ἑαυτοῦ δεξιάν. Wie Joh sich den Uebergang des Logos aus der himmlischen Existenzweise in die menschliche gedacht hat, sagt er nicht. Unwahrscheinlich ist jedoch, daß ihm der Augenblick der Menschwerdung des Logos mit dem Moment der Taufe zusammengefallen wäre. Denn 1. spricht er 1 32 f. nicht von einer Herabkunft des Logos, sondern des Geistes; 2. verändert dieser Vorgang keineswegs die Natur Jesu, sondern wird als ein Zeichen an den Täufer aufgefaßt; 3. drängt der Ausdruck ὁ λόγος σ. ἐγέν. zu der Annahme, daß sich der Logos mit dem werdenden Fleischesleib verbunden habe. Vgl. Proklus in der Corderius-Catene p. 31. Das ἐσκήνωσεν soll schwerlich die Erinnerung an die alttest. σκηνή als Wohnstätte des Bundesgottes wecken. Eher ist an das der σοφία von dem Schöpfer gegebene Gebot zu denken Sir 24 8 ἐν Ἰακὼβ κατασκήνωσον, vor allem aber an die Gewohnheit, den vergänglichen Menschenleib ein Zelt zu nennen (Sap 9 15 II Cor 5 1. 4 II Petr 1 13. 14). Im Hause wohnt man dauernd, im Zelt vorübergehend; vgl. σκηνοῦν Dittenberger Syll. 177 3. Das Erdenleben ist für den ewigen Logos nur eine kurze Episode. Die Bedeutung des ἐν ἡμῖν hängt wesentlich von der des θεᾶσθαι ab. Diese Vokabel aber sagt keineswegs nur ein Sehen mit leiblichen Augen aus (so 1 32. 38 4 35 6 5 11 45), sondern ist = *intueri, contemplari* und wird samt dem dazu gehörigen Hauptwort θέα mit Vorliebe zur Bezeichnung der Gottesschau verwendet, die „ἀθανάτοις ὄμμασι" geschieht (Dieterich Mithrasliturgie p. 4 15. 19; vgl. Reitzenstein Mysterienreligionen p. 34. 42 f. 45. 114. 116. 117. 118. 141. 145 f. 151). In diesem Sinn kann sich der Evangelist mit den Christen seiner Zeit als Christusschauer zusammenfassen (vgl. I Joh 1 1 Joh 14 19); das paßt vorzüglich zu dem mystischen Grundzug seiner Religiosität (darüber zuletzt A. Merx Das Evangelium des Johannes p. 1—7).

ΔΟΞΑ ist das Aequivalent für hebr. כָּבוֹד und bringt im AT die Macht oder

15 und Wahrheit. | Johannes legt Zeugnis über ihn ab und erklärt laut:
dieser war es, von dem ich sagte: der nach mir Kommende hat mir
16 den Rang abgelaufen, weil er eher war als ich. | Denn aus seiner Fülle

Herrschaft Jahwes, wie sie nach außen hin glänzend in die Erscheinung tritt, zum Ausdruck (Num 14 22 Ez 39 21 Ps 23 7—10 56 6. 12 101 16. 17 107 6 u. ö.). Daneben aber bedeutet sie auch den von Jahwes Wesen unzertrennlichen Lichtglanz, in dem die Gottheit sichtbar wird (Ex 24 16. 17 33 19. 22 Lev 9 6. 23 f. Deut 5 24. 25), oder den die Wolke verhüllt (Ex 16 10 40 28. 29). Vgl. Jes 60 1 (die δόξα Gottes lauteres Licht) und Ez 10 4 (der Prophet schaut die δόξα Gottes als Lichtglanz). Die nachkanonische jüdische Theologie spricht sich nicht wesentlich anders aus. Der δόξα Gottes wird man inne, wenn er seine Macht entfaltet in der Schöpfung und Regierung der Welt, in der Heilsgeschichte und Endvollendung (Sir 42 16 Bar 4 24 5 9 Ps Sal 11 6 IV Esr 8 30 Apoc Bar 21 23 Hen 27 3. 5 47 3 50 4 und die vielen Stellen, wo Gott bei Hen „Herr der Herrlichkeit" heißt). Daneben aber bedeutet δόξα nach wie vor die Lichterscheinung Gottes, wie sie Moses schaute (Sir 45 3 Philo Spec. leg. I 45 p. 218), wie sie in der Endzeit wieder sichtbar werden wird (II Macc 2 8), und wie der Mensch sie nach seinem Tode und am Tage des Gerichtes zu sehen bekommt (IV Esr 7 78. 87. 91. 42). Nahe verwandt ist die Vorstellung von der שְׁכִינָה, der durch majestätische Lichtfülle sich kundtuenden Gegenwart Gottes an bestimmten Orten. Wie Gott selbst, so wird die δόξα auch Wesen zugeschrieben, die mit ihm in Verbindung stehen, Engeln (Hen 69 13 Apoc Bar 51 10. 12), verklärten Gerechten (Apoc Bar 15 8 48 49 51 3. 10. 12 IV Esr 8 51). Und in den Bilderreden des Henoch nimmt der Messias den „Thron der Herrlichkeit" ein (45 3 55 4 61 8 62 2. 3. 5 69 27. 29). Das NT spricht außer Gott, Engeln und verklärten Menschen besonders dem „Herrn" die Herrlichkeit zu. Doch wird nach der synoptischen Erzählung die δόξα Jesu nur einmal vor der Auferstehung und Erhöhung, nämlich auf dem Berge der Verklärung, sichtbar (Lc 9 32). Erst durch die Pforte des Todes geht Jesus endgültig in seine Herrlichkeit ein (Lc 24 26), und bei der Wiederkunft wird sie allen offenbar werden (Lc 21 27). Auch bei Paulus ist die δόξα ein Charakteristikum des Verklärten (II Cor 3 18 4 6). Joh dagegen stellt bereits das Leben des Irdischen so dar, daß fortgesetzt die himmlische Herrlichkeit die sterbliche Hülle durchbricht, eine Herrlichkeit, die sich in den Begriffen „Gnade und Wahrheit" 1 14. 17 keineswegs erschöpft, sondern die wunderbare Betätigung seiner Allmacht mit umfaßt (2 11).

Die Herrlichkeit wird verglichen (gegen Chrysostomus Hom. 12 1 t. VIII 67[a] = Catene 187 28) mit der eines μονογενὴς παρὰ πατρός (beides ohne Artikel), wobei das παρά c. gen. statt bloßem Genitiv vielleicht nur steht, um μονογ. und πατρ. auseinander zu halten. μονογενής heißt das einzige Kind Judc 11 34 Tob 3 15 8 17 Lc 7 12 8 42 9 38 Hebr 11 17. Diese Bedeutung ist gewiß auch für Joh die Hauptsache: eine δόξα, wie sie nur ein einziger und deshalb über die Maßen geliebter (Plutarch Amicor. mult. 2 p. 93[f]) Sohn vom Vater empfängt. Vgl. Justin Apol. I 23 Ἰησοῦς Χριστὸς μόνος ἰδίως υἱὸς τῷ θεῷ γεγέννηται. Aber sollte bei der Rolle, die das γεννᾶσθαι ἐκ θεοῦ bei Joh spielt (12 f. I Joh 3 9 4 7 5 1), auf der 2. Hälfte des Wortes gar kein Ton liegen? Ob der Gebrauch des Ausdrucks im 4. Evgl. von der Gnosis (Grill I 363) oder von Aegypten her (Reitzenstein 2 Fragen 86 3) beeinflußt ist, entzieht sich der Feststellung. πλήρης — hier indeklinabel, wofür die Belege bis ins zweite vorchristliche Jahrhundert reichen (Deißmann Licht vom Osten 1908 p. 85 f. Crönert Memoria graeca Herculanensis 1903 p. 179 2) — gehört nicht zu δόξαν (Irenaeus V 18 2 I 8 5), sondern zu αὐτοῦ, was ich in der Uebersetzung leider nicht auszudrücken weiß. χάρις und ἀλήθεια, 17 wiederkehrend, hat man oft mit dem hebr. Begriffspaar חֶסֶד וֶאֱמֶת (besonders Ex 34 6 wegen der δόξα 33 22) gleichgesetzt. Aber חֶסֶד wird von LXX fast durch-

weg mit ἔλεος wiedergegeben; אֱמֶת aber besagt, vor allem in jener Verbindung, „Treue". Joh jedoch will zum Ausdruck bringen, daß der Logos Träger des göttlichen Liebeswillens (χάρις) und vollkommenes Werkzeug der göttlichen Offenbarung (ἀλήθεια = wahre Gotteserkenntnis 8 46. 47 18 37) war, daß er sich für die Menschen erwies als ζωή und φῶς. Für die Herrlichkeit der eben beschriebenen Erscheinung bietet **15** das Zeugnis des Täufers auf. κράζειν, hier wie 7 28. 37 12 44 die laute und eindringliche Rede des Propheten (Rom 9 27), dient zur Verstärkung; vgl. die Petition P. Oxy. 717 1. 9. 13 ἐγὼ οὖν ἐβόων καὶ ἔκραζον . . . . βοῶν καὶ κράζων ὅτι τοῦτό ἐστιν. Mit μαρτύρεσθαι verbunden bei Plutarch Cato min. 58 p. 787 οὐχ ὑπέμεινεν ὁ Κάτων, ἀλλὰ μαρτυρόμενος καὶ κεκραγὼς ἐν τῷ συνεδρίῳ κτλ. Diese Stelle lehrt wie die unsere und etwa Ex 5 8 II Reg 19 28 Jes 15 4 Hiob 30 20. 28 34 20 Ps 4 4 140 1, daß κέκραγα Perfektum mit Präsensbedeutung ist (vgl. ἕστηκα, μέμνημαι, πέποιθα, οἶδα, κέκτημαι). Die Gegenwartsform zeigt, daß der Evangelist den Täufer für sich und seine Leser in Anspruch nimmt: noch jetzt hört man des Zeugen Stimme. So erklärt sich wohl auch das Imperfektum (οὗτος) ἦν, das 30 zum ἐστίν wird. ὃν εἶπον für ὑπὲρ οὗ εἶπ. 30 ist gut griechisch, 6 71 8 27. 54 10 36 Plutarch Gryllus 4 p. 988ᵇ. Lucian Herod. 4. Aelian Nat. anim. X 46 ἱερὸς ἰχθὺς ὃν εἶπον. Da die folgenden Worte bisher im Munde des Täufers noch nicht vorgekommen sind, hat man schon in alter Zeit durch Textkorrektur helfen wollen: S läßt ὃν εἶπον aus, um hinter ἐρχόμενος ein ὅς einzuschieben, BC und vielleicht Origenes (s. Hautsch D. Evglienzitate des Origenes = Texte und Untersuchungen XXXIV 2 a 1909 p. 118 f.) setzen für ὃν εἶπ. das offenbar unsinnige ὁ εἰπών ein. ἔμπροσθέν μου γέγονεν kann ohne Zweifel bedeuten: er ist zeitlich vor mir gewesen (III Reg 3 12 16 25. 30. 33 IV Reg 18 5 Eccl 1 16 2 7. 9). Aber dann würde sich eine Tautologie ergeben, da die Worte πρῶτός μου ἦν sicherlich eine zeitliche Priorität aussagen. πρῶτος (vgl. 15 18) für den Komparativ πρότερος: Aelian Nat. an. VIII 12. Plutarch Cato minor 18. Eratosthenes Catasterism. c. 42 καὶ πρῶτος ἀνατέλλει καὶ δύνει ἐκείνου (in allen 3 Fällen meinen freilich neuere Editoren gegen die Handschriften bessern zu sollen). Sallustius De diis et mundo 8 p. 257 ἔστι δέ τις δύναμις, οὐσίας μὲν δευτέρα, ψυχῆς δὲ πρώτη. Pap. Lugd.-Bat. II W 12 49 σοῦ πρῶτός εἰμι (vielleicht abhängig von Joh 1 15). Vgl. Thackeray Grammar of the Old Test. in Greek 1909 p. 183. ἔμπροσθεν im Sinne des Ranges (Gen 48 20) und γίνεσθαι = kommen (s. z. 6 21) ergibt für den Ausdruck die Bedeutung: überholen, den Rang ablaufen, über den Kopf wachsen; s. Plutarch Pericl. 11 p. 158ᵃ οἱ δ' ἀριστοκρατικοὶ μέγιστον μὲν ἤδη Περικλέα καὶ πρόσθεν ὁρῶντες γεγονότα τῶν πολιτῶν. Der Grund, daß ὁ ὀπίσω ἐρχόμενος (synoptisch Mt 3 11 Mc 1 7) dem früher Aufgetretenen den Rang abgelaufen habe, weil er eher war als jener, ist nur durchschlagend, wenn das πρῶτός μου ἦν etwas ganz Eigenartiges aussagt. In der Tat haben die Worte in den Präexistenzaussagen des Prologs ihre Voraussetzung. **16** So plötzlich, wie der Täufer aufgetaucht war, verschwindet er wieder, was neuerdings als Symptom der Ueberarbeitung gewertet wird und entweder zur Streichung von 15 (zuletzt Wendt Die Schichten im 4. Evgl. 1911 p. 27 f. 112) oder zu seiner Verpflanzung hinter 18 (A. Ritschl Stud. Krit. 1875 p. 576 ff.) führte (gegen beides Zahn 84 f.). In alter Zeit machte sich aus gleichem Grund ein Schwanken geltend bezüglich des Anfangswortes von 16: καί die Syrer und Antiochener (Chrysost. Theod. v. Mops.), dazu A und die Masse der griechischen Handschriften; ὅτι Origenes (in Joh II 35 212 VI 6 33 Fgm. X Preuschen; doch Sel. in psalm. ed. Del. II 587: καί), überhaupt Aegypten (Cyrill. Al. SBC copt) und das Abendland (D it). Zusammen hängt mit dieser Differenz die zwiespältige Beantwortung der Frage,

17 haben wir alle empfangen, und zwar Gnade über Gnade. Das Gesetz nämlich ist durch Moses gegeben, die Gnade und die Wahrheit ist durch
18 Jesus Christus geworden. Gott hat keiner jemals gesehen; ein Einzigerzeugter, Gott von Art, der an der Brust des Vaters ruht, der hat (von ihm) Kunde gebracht.

wer 16 redet, ob noch der Täufer (Herakl., der die Worte des Täufers bis 17, Origenes in Joh VI 3, der sie bis 18 ausdehnt. Clem. Al. Strom. I 17 87 Theodor v. Mops.) oder wieder der Evangelist (Chrysost. Hom 14 1 t. VIII p. 79 a u. a.). Aber die ἡμεῖς πάντες sind nicht, wie jene Auffassung will, die Propheten, mit denen der Täufer als der letzte sich zusammenschließt, sondern offenbar die „wir" von 14. Und, wenn die (schwierigere) Lesart ὅτι zu recht besteht, so will der Evangelist gewiß, auf jenen Vers zurückgreifend (15 ist als Parenthese anzusehen), das Prädikat πλήρης χάριτος begründen. Das πλήρωμα (Col 1 19 2 9; vgl. Hermetis Trism. Poemander ed. Parthey VI 4 ὁ θεὸς [πλήρωμα] τοῦ ἀγαθοῦ u. siehe oben zu v. 4) war so groß, daß alle schöpfen konnten. ἀντί = „an Stelle von", aber nicht so, als ob die neutestamentliche Gnade die alttestamentliche abgelöst hätte (Chrysost. Hom. 14 2 t. VIII p. 80 c bis E. Schwartz 1908 p. 531); denn der alte Bund ist nach 17 kein Gnadenbund. Vielmehr zu verstehen nach Philo Poster. Caini 145 p. 254 διὰ τὰς πρώτας αἰεὶ χάριτας, πρὶν κορεσθέντας ἐξυβρίσαι τοὺς λαχόντας, ἐπισχὼν καὶ ταμιευσάμενος εἰσαῦθις ἑτέρας ἀντ' ἐκείνων καὶ τρίτας ἀντὶ τῶν δευτέρων καὶ αἰεὶ νέας ἀντὶ παλαιοτέρων . . . ἐπιδίδωσι. Vgl. auch die Charakteristik des λόγος als πλήρης χαρίτων bei Philo Somn. II 183 p. 683, 223 p. 688; dazu Grill I 367 f. **17** Eine Vergleichung mit Moses stellt die Bedeutung des Gnadenspenders Jesus Christus — hier tritt dieser Name zum ersten Male auf — besonders klar heraus. Der Gegensatz betrifft zwei Punkte: ὁ νόμος — ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια (s. zu 14) und ἐδόθη — ἐγένετο (wie 6). Weshalb kein anderer als Christus das Gnadengeschenk (χάρις) der wahren Gotteserkenntnis (ἀλήθεια) spenden konnte, sagt **18.** Gott (dem Wesen nach, daher ohne Artikel) hat keiner je gesehen; zu dem Perfektum ἑώρακεν vgl. J. H. Moulton Einleitung in die Sprache des NTs 226. Gottes Unsichtbarkeit für die Menschen: 5 37 6 46 I Joh 4 12. 20; vgl.: Ex 19 21 33 20. 23 Deut 4 12 Aristobul (b. Euseb. Praep. ev. XIII 12 5). Philo Leg. alleg. III 206 p. 128; Decal. 120 p. 201; Abrah. 75 f. p. 12; Praem. et poen. 39 p. 414, 44 p. 415 u. ö. Rom 1 20 Col 1 15 I Tim 1 17 6 16. Nur dem ihm Wesensgleichen erschließt sich Gott nach dem phythagoreischen, bereits von dem Stoiker Posidonius auf das theologische Gebiet angewandten, Satz: ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον καταλαμβάνεσθαι πέφυκεν (Sextus Emp. adv. log. VII 92 f.). Unmittelbar deutlich wird diese Beziehung bei Anerkennung der Lesart μονογενὴς θεός. So SBC, Valentinianer (Irenaeus I 8 5 bei Zahn Gesch. d. Kanons II 957, Clemens Alex. Exc. ex Theod. 6), Irenaeus IV 20 11 (dazu Zahn Joh 705), Clemens Alex. Strom. V 12 81; Quis div. salv. 37 1, Origenes (s. Hautsch 120) und Spätere, Nicäner wie Arianer. Daneben kommt bei den Griechen im IV Jahrhundert die Lesart ὁ μονογενὴς υἱός auf. Sie wird von Hippolyt c. Noet. 5. Alexander von Alex. (Theodoret Hist. eccl. I 4), Eusebius, Athanasius, den Antiochenern und der großen Masse der Kodizes vertreten, ebenso von syr cur, vor allem aber von den Lateinern, soweit wir zurückzugehen vermögen. Ursprünglich ist diese Textgestalt schwerlich, sondern wohl unter dem Einfluß von Joh 3 16. 18 I Joh 4 9 entstanden. Bei εἰς τὸν κόλπον ist zu beachten, daß in der Koine, wie ἐν für εἰς (s. zu 3 35 5 4), so auch εἰς c. acc. für ἐν c. dat. eintritt und einfach auf die Frage: Wo? antwortet. S. außer den Beispielen bei Blaß Gramm. § 39 3 und Hatzidakis Einleitung in die neugrie-

Und dieses ist das Zeugnis des Johannes, als die Juden aus Jerusalem 19
Priester und Leviten zu ihm schickten, ihn zu fragen: wer bist (denn)
du? Und er bekannte und leugnete nicht und bekannte: ich bin nicht der 20

chische Grammatik 1892 210 f. z. B. BGU 423 μου κινδυνεύσαντος εἰς θάλασσαν P. Oxy. 929 12 ταῦτα δὲ πάντα συνενῆι(= -ῆν) εἰς τὸν χιτῶνα. Am κόλπος eines Menschen befindet sich das Wesen, mit dem er die innigste Gemeinschaft pflegt: Lc 16 22 f. Num 11 12 Deut 13 6 28 54. 56 II Reg 12 3 III Reg 17 19 Ruth 4 16 Longus Pastoralia IV 36. Plutarch Pericl. 1 p. 152 c; Demosth. 31 p. 860 c; Cato min. 33 p. 775: Gabinius, ein ἄνθρωπος ἐκ τῶν Πομπηίου κόλπων. Cicero ad famil. ep. XIV 4. Das Präsens ὤν ist von der Gegenwart des Evangelisten aus zu begreifen (s. v. 15). Wer für alle Zeit, wie er es vor aller Zeit (v. 1. 2) getan, engste Verbindung mit Gott unterhält, der ist fähig, über Gott (dies das zu ergänzende Objekt zu ἐξηγήσατο) authentische Auskunft zu erteilen. Das Auftreten des Sohnes in der Welt (darauf weist der Aorist ἐξηγ.) gibt Antwort auf die Frage Sir 43 31 τίς ἑόρακεν αὐτὸν καὶ ἐκδιηγήσεται; καὶ τίς μεγαλυνεῖ αὐτὸν καθὼς ἐστιν; ἐξηγεῖσθαι ist term. techn. für die Tätigkeit Auskunft erteilender, göttliche Geheimnisse kundtuender Priester und Wahrsager, wird auch wohl in Bezug auf die Götter selbst gebraucht. Pollux VIII 124: ἐξηγηταὶ δ' ἐκαλοῦντο οἱ τὰ περὶ τῶν διοσημιῶν καὶ τὰ τῶν ἄλλων ἱερῶν διδάσκοντες. Zahlreiche Beispiele bei Wetstein. Der Logos als göttlich ἑρμηνεύς, προφήτης und ὑποφήτης bei Philo Quod deus sit immut. 138 p. 293; Mut. nom. 18 p. 581; Leg. alleg. III 207 p. 128. Ueber den joh. Jesus als Mystagogen s. H. Holtzmann Neutest. Theol.[2] II 423 f.

1 19—34 **Der Vorläufer.** **19** nimmt der Verf. endgültig den Erzählerton auf. αὕτη geht, anders als v. 2. 7 οὗτος, auf das Folgende. οἱ Ἰουδαῖοι bezeichnet hier das jüdische Volk in seiner obrigkeitlichen Vertretung; vgl. 5 15—18. 33 7 13 9 22 18 12.

Joh spricht von den Juden fort und fort in einer Weise, die sich nur erklärt unter der Voraussetzung, daß die Juden als Nation zu bestehen aufgehört haben. οἱ Ἰουδαῖοι ist für ihn eine historische Größe, der er ganz objektiv gegenübersteht, der er auch Jesus als völlig Unbeteiligten gegenübertreten läßt. Gebräuche, Feste, Einrichtungen werden immer wieder ausdrücklich als solche „der Juden" bezeichnet (2 6 5 1 7 2 2 13 6 4 11 55 19 21. 42). Vor allem gilt auch das Gesetz als „Gesetz der Juden" (15 25 19 7), und Jesus selbst redet im Gespräch mit ihnen von „eurem Gesetz" (8 17 10 34; vgl. 5 39. 45 6 32 7 19. 22). Vom gleichen Standpunkt aus ähnliche Ausdrucksweise: Mt 28 15 Lc 7 3 23 51 Act 20 3. 19 21 11 24 27 25 2. 8 26 21 28 17. 19. Josephus Bell. VII 5 5 ὁ νόμος ὁ τῶν Ἰουδαίων. Doch ist der beschriebene Gebrauch des Namens „Jude" nicht nur ein Beweis dafür, daß der Evangelist der jüdischen Nation und ihren religiösen Gütern zeitlich fern steht, sondern ebensosehr ein Symptom innerlichen Abstandes. Joh hat in den Juden die großen Feinde seiner Religion kennen gelernt und dementsprechend erzählt er die Anfänge des Christentums. Schon der Meister hat, nicht, wie bei den Synoptikern, sich mit einzelnen Volksgruppen auseinanderzusetzen, sondern unter der dauernden Gegnerschaft der Juden schlechthin zu leiden (2 18—20. 24 5 10. 16. 18 6 41. 52 u. ö.). Und zwischen beiden Parteien steht nicht die Veräußerlichung von Frömmigkeit und Moral, sondern allein die mangelnde Bereitwilligkeit „der Juden", an Jesus zu glauben. Während Paulus Rom 11 25—32 die dereinstige Bekehrung Israels weissagt, steigert sich der joh. Jesus bis zu der drohenden Verkündigung, daß „die Juden" in ihren Sünden zu Grunde gehen sollen (8 21. 24), weil „es bei ihrer Sünde bleibt" (9 41).

Die Frage σὺ τίς εἶ; — vgl. 8 25 21 12 Poimandres I 2 (Reitzenstein 328) und Epictet III 1 22. 23 (die Athener an Sokrates) — hat gefolgt von der Antwort 20 einen ganz bestimmten Inhalt und betrifft die Messiasschaft des

21 Messias. Und sie fragten ihn (weiter): was denn? Bist du Elias? Und
er sagte: ich bin es nicht. Bist du der Prophet? Und er antwortete:
22 nein. Da sagten sie zu ihm: wer bist du? Damit wir Antwort geben
können denen, die uns gesandt haben. Was sagst du von dir selbst?
23 Er sprach: ich bin die Stimme eines, der in der Wüste ruft: ebnet
24 dem Herrn den Weg, wie der Prophet Jesajas gesagt hat. Und sie waren
25 von den Pharisäern her abgesandt. Und sie fragten ihn und sagten
zu ihm: was taufst du denn, wenn du weder der Messias bist, noch
26 Elias noch der Prophet? Johannes antwortete ihnen: ich taufe (nur)

Angeredeten (Lc 3 15). **20** ist ein gutes Beispiel der von Joh beliebten Umständlichkeit des Ausdrucks. Gegensatz und Verknüpfung von ὁμολογεῖν und ἀρνεῖσθαι wie Aelian Nat. an. II 43 und Jos. Ant. VI 7 4 Σαοῦλος δὲ ἀδικεῖν ὡμολόγει καὶ τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἠρνεῖτο. Das betonte ἐγώ weist auf einen anderen. **21** Zu dem neutrischen τί οὖν; vgl. I Joh 3 2 τί ἐσόμεθα und Ps 8 5 τί ἐστιν ἄνθρωπος. Elias sollte nach damaliger Volkserwartung, die auf Mal 3 23 f. ruhte, wiederkehren, um die Errichtung des messianischen Reiches einzuleiten (Sir 48 10 Mc 6 15 8 28 9 11 Or. Sib. II 187—189). Aber während viele Christen und möglicherweise schon Jesus dem Täufer den Ehrennamen Elias zubilligen (Mc 9 12. 13 Mt 17 11—13 11 14), lehnt der Vorläufer selbst ihn hier energisch ab; s. zu v. 8. ὁ προφήτης aus Deut 18 15 wird von Juden (6 14) wie im Urchristentum (Act 3 22 7 37, auch Mc 9 7) auf den Messias gedeutet, hier dagegen (s. v. 25) und 7 40. 41 von ihm geschieden und kann dann nur ein weiterer Vorläufer sein (Mt 16 14). **22** zu eigener Aeußerung über sich aufgefordert, charakterisiert sich **23** der Täufer durch Anführung von Jes 40 3 als „Stimme“ — an seiner Person, seinem Namen ist nichts gelegen. Den gleichen Spruch, der hier in seinem Munde erscheint, hatten Mc 1 3 = Mt 3 3 = Lc 3 4 die Evangelisten auf den Vorläufer angewendet. **24** ist ἀπεσταλμένοι (ohne Artikel) die am frühsten bezeugte Lesart (SBAC), trotzdem aber nicht an eine neue Gesandtschaft zu denken (gegen Origenes VI 8 50—53. Nonnus); denn das Gespräch 25—27 hat die Unterredung 19—23 zur Voraussetzung (vgl. das οὖν 25). Mag es sich ursprünglich um Varianten gehandelt haben (Wellhausen Evangel. Joh 9), im gegenwärtigen Text sollen die beiden Teile der Auseinandersetzung über Person und Wirksamkeit des Täufers Aufschluß geben. 24 ist entweder eine nachträgliche Zwischenbemerkung (Euthymius) oder soll an seiner Stelle die hartnäckige Fortdauer des Verhörs erklären. Uebrigens verbindet Joh mit „Pharisäer“ die ungeschichtliche Vorstellung, als bildeten sie eine in Jerusalem wohnhafte Behörde oder Teile einer solchen (vgl. 4 1 7 32. 45. 47. 48 8 13 9 13. 15 f. 11 46 f. 57 12 4; O. Holtzmann Neutestamentl. Zeitgesch.[2] 1906 p. 209 f.). **25** werfen die Abgeordneten die Frage auf, wie Johannes, wenn er weder der Messias noch einer seiner Vorläufer ist, dazu kommt, am Volke die große Reinigung der Endzeit zu vollziehen. Sein Hinweis auf Jes 40 3 wird dabei ignoriert. Aber auch die eigene Antwort **26**, von der Herakleon meinte: ἀποκρίνεται ὁ Ἰωάννης τοῖς ἐκ τῶν Φαρισαίων πεμφθεῖσιν, οὐ πρὸς ὃ ἐκεῖνοι ἐπηρώτων, ἀλλ' ὃ αὐτὸς ἐβούλετο (bei Origenes VI 30 153), läßt nur ahnen, daß der Täufer mit der messianischen (d. h. der christlichen) Taufe nichts zu schaffen hat. Bei dem ἐν ὕδατι (= nur mit Wasser) sollen die Leser an den denken, der im Gegensatz dazu mit dem Geiste tauft (1 33 Mc 1 8), d. h. die christliche Taufe spendet (3 5 ff.). Der existiert bereits inmitten des jüdischen Volkes. Vgl. Prov 8 2 von der σοφία: ἀνὰ μέσον δὲ τῶν τρίβων ἔστηκεν. **27** ἵνα-Konstruktionen sind

mit Wasser; mitten unter euch steht der, den ihr nicht kennt, der 27
nach mir kommt, dem den Schuhriemen zu lösen ich nicht würdig
bin. Dieses begab sich in Bethanien jenseits des Jordans, wo Johannes 28
sich taufend aufhielt. Tags darauf sieht er Jesus auf sich zukommen 29
und sagt: siehe da, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt weg-

bei Joh sehr beliebt (A. T. Robertson Kurz gefaßte Grammatik des neutest. Griechisch 1911 p. 208). Hier hat das ἵνα offenbar den letzten Rest seiner ursprünglichen finalen Bedeutung verloren und steht einfach für den Infinitiv; vgl. 4 34, auch 15 8. 13 Mt 10 25 18 6 Lc 1 43. Die pleonastische Setzung des Personalpronomens nach dem Relativum ist in LXX von Gen 1 11 (οὗ τὸ σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ) an häufig, aber der klassischen Sprache ebensowenig fremd (Blaß Gramm.[2] p. 178) und in der Koine nicht ungebräuchlich: I Clem 21 οὗ ἡ πνοὴ αὐτοῦ ἐν ἡμῖν ἐστιν P. Oxy. 117 ἐξ ὧν δώσεις τοῖς παιδίοις σου ἐν ἐξ αὐτῶν. Vgl. Mc 1 7 7 25 13 19 Apoc 3 8 7 2. 9 13 8 20 8. Zu „abundierendem" αὐτός im Griechischen vgl. auch Epictet III 1 22. P. Oxy. 299 Λάμπωνι . . . ἔδωκα αὐτῷ διὰ σοῦ ἀραβῶνα (ὄραχμὰς) η und s. zu 4 51. Welchen Eindruck der Bescheid auf die Boten gemacht hat, wie sie ihn nach Jerusalem übermittelt haben und was dann erfolgt ist, wird nicht gesagt. Die Gesandten verschwinden einfach — ein Charakteristikum der joh. Erzählungsweise. Dagegen empfangen wir **28** eine Aufklärung geographischer Art. Den Platz, wo der Täufer wirkte, nannten schon Herakleon und die Mehrzahl der Handschriften zur Zeit des Origenes (VI 40 204) Bethanien. Origenes aber, der am Jordan keinen Ort dieses Namens gefunden hatte, zog die Lesart der Minderheit (so auch syr sin cur) *Bethabara* vor. Das Ergebnis seiner Lokalinspektion entscheidet gegen die Richtigkeit der von ihm verworfenen Angabe, nicht gegen ihre Ursprünglichkeit im 4. Evangelium, macht andererseits *Bethabara* als Konjektur verdächtig. Vielleicht hat die Notiz ursprünglich ganz gefehlt und ist „Bethanien jenseits des Jordans" das Produkt einer flüchtigen Kombination von 10 40 und 11 1 durch einen Glossator (Schwartz 1908 p. 520 f.). **29** tritt Jesus auf und wird vom Täufer mit demselben Nachdruck, mit dem er den Ehrentitel von sich abgewehrt hat, als Messias vorgestellt. Das ἐπαύριον, dem noch zwei andere folgen (v. 35. 43), gehört zu jenen Zeit (1 39 2 1. 12. 13 4 43 5 1 u. ö.), Ort (1 43 2 1. 12. 13 3 22. 23 4 5. 46 5 1 6 1 u. ö.), Personen (1 40. 43 3 1 6 5. 8 u. ö.) und sonstiges Detail betreffenden genauen Angaben des Evangelisten, die ihn keinem Kenner apokrypher Evangelien und Apostelgeschichten als Augenzeugen beglaubigen können. Die Frage, weshalb Jesus zum Täufer kommt, darf man nicht mit Origenes VI 50 260 ff. dahin beantworten, daß er sich taufen lassen wollte. Nach v. 26. 27 ist die Taufe oder was im Sinne des Joh an ihre Stelle gehört (s. Exkurs zu 34) dem hier berichteten Zusammentreffen vorausgegangen. Jesus kommt, um dem Vorläufer sein Zeugnis zu ermöglichen; vgl. Isho'dad z. St.

Ὁ ΑΜΝΟΣ ΤΟΥ ΘΕΟΥ Ὁ ΑΙΡΩΝ ΤΗΝ ΑΜΑΡΤΙΑΝ ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ. Daß die Vorstellung von Christus als dem Lamm im AT wurzelt, ist gewiß. Da sie aber ebenso sicher der christlichen Gemeinde zur Zeit der Abfassung des 4. Evangeliums geläufig war (I Petr 1 18—20 Apoc 5 6. 12 und sonst sehr oft in Apoc) und die ganze Wendung wohl der liturgischen Sprache entstammt, darf man die Frage nach dem alttestamentlichen Ursprung nur aufwerfen unter Anerkennung der Möglichkeit, daß dem Joh von einem solchen nichts bewußt war. Abzusehen ist von dem Hinweis auf Sühnopfer im allgemeinen (Origenes VI 51 264 ff.), da für diese das Lamm kein hervorragendes Charakteristikum ist. Der Artikel führt eher auf ein bestimmtes

30 nimmt. Dieser ist es, von dem ich sagte: nach mir kommt ein Mann,
31 der mir zuvorgekommen ist, weil er eher war als ich. Und ich kannte
ihn nicht, aber damit er Israel kund wurde, deshalb kam ich mit der
32 Wassertaufe. Und Johannes legte dieses Zeugnis ab: ich sah den Geist
33 als Taube vom Himmel herabkommen; und er ruhte auf ihm. Und
ich kannte ihn nicht, aber der mich gesandt mit Wasser zu taufen,
der hatte mir gesagt: der, auf den du den Geist herabkommen und
34 auf ihm ruhen siehst, ist es, der mit heiligem Geist tauft. Und ich

Lamm, das Passalamm, das von Tod und Verderben errettet (Ex 12 7. 13. 22. 27 Hebr 11 28). Ist das jüdische Passaopfer zur Zeit Jesu auch vielleicht nicht mehr unter die Kategorie der Sühnopfer zu bringen (Loisy 221), so hat doch Paulus I Cor 5 7 Jesus als das christliche Passalamm gefeiert, dessen Schlachtung die Sünden ausschließt. Und Joh selbst zeigt sich 19 36 von der Idee geleitet, daß der Herr das wahre Passalamm sei. Nicht ganz so sicher, aber doch wahrscheinlich ist, daß bei der Bildung der Formel auch jene alttestamentliche Stelle mitgewirkt hat, in der wir die Begriffe Lamm und Sünde nahe aneinander gerückt finden: Jes 53. Ist doch dieses Kapitel von den Christen außerordentlich früh messianisch verstanden (Mt 8 17 Lc 22 37 Joh 12 38 Rom 10 16) und speziell das Wort vom Lamm auf den Herrn gedeutet worden (Act 8 32 I Petr 2 22—25). Freilich steht Jes 53 4. 11. 12 nicht die Vokabel αἴρειν, sondern entsprechend dem hebräischen נָשָׂא und סָבַל in LXX φέρειν und ἀναφέρειν, Mt 8 17 (s. die Erklärung) λαμβάνειν und βαστάζειν. αἴρειν nämlich bedeutet nicht „tragen", sondern „aufheben", um etwas zu entfernen (Joh 2 16 11 39), dann geradezu „fortschaffen" (Joh 10 18 11 48 15 2 19 31). Es so auch an unserer Stelle zu nehmen, legen I Reg 15 25 (ἆρον δή τὸ ἁμάρτημά μου) 25 28, vor allem I Joh 3 5 nahe. Aber die Erinnerung an Jes 53 läßt sich trotzdem nicht verscheuchen. αἴρειν kann „aufheben" zum Zwecke des Tragens sein (Mt 9 6 11 29 16 24 Joh 5 8. 10. 12). Und schließlich darf man gewiß auch von dem unter dem Bilde des leidenden Gottesknechtes angeschauten Jesus sagen, er habe die Sünden „weggenommen". Ob sich allerdings der Täufer bereits vor dem Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Jesu in dieser, den Gedanken des Messiastodes und eine Reflexion über seinen Heilswert, und zwar für die ganze Welt, voraussetzenden Weise, hat aussprechen können, diese Frage soll nur gestellt werden.

30 deckt sich mit 15, will aber als Rückverweisung wohl auf 27 bezogen sein, wo das Verhältnis von Vorläufer und Nachfolger sachlich in gleicher Weise beschrieben war, nur ohne die Begründung. **31** Noch nicht einmal gekannt hat der Täufer den Größeren, und seine ganze Wirksamkeit hatte lediglich vorbereitenden Wert. Daß der Messias in der Welt verborgen lebt, bis er der Oeffentlichkeit vorgestellt wird, ist jüdische Schulmeinung; vgl. 7 27 Justin Dial. 49. 110. 8: Χριστὸς δέ, εἰ καὶ γεγένηται καὶ ἔστι που, ἄγνωστός ἐστι καὶ οὐδὲ αὐτός πω ἑαυτὸν ἐπίσταται οὐδὲ ἔχει δύναμίν τινα, μέχρις ἂν ἐλθὼν Ἠλίας χρίσῃ αὐτὸν καὶ φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ (s. Bousset Judentum² p. 264). Damit er den Messias offenbar machen könne, mußte die Unwissenheit des Täufers gehoben werden. Das geschah durch göttliches Eingreifen **32. 33.** Da diese Verse zum Verständnis von 31 unbedingt erforderlich sind, werden sie keinem Parallelbericht zu 29–31 angehören (Wellhausen 11). Nach 7 39 hat Jesus erst als Erhöhter die Geistestaufe gespendet. **34** κἀγώ Gegensatz zu ἐκεῖνος 33, ἑώρακα = τεθέαμαι 32. μεμαρτύρηκα: das Zeugnis reicht bis in die Gegenwart hinein: s. zu v. 15. Statt ὁ υἱὸς τ. Θ. haben S. ferner P. Oxy. 208 fol. 1$^{r?}$. wenige Min. und Lat. syr sin cur ὁ ἐκλεκτὸς τοῦ θεοῦ, was Zahn, Blaß, Merx für ursprünglich halten. Das ist Ehrenname des Messias (Lc 23 35 Hen 39 6 f.

habe es gesehen und bezeugt, daß dieser der Sohn Gottes ist.

Tags darauf stand Johannes wieder da mit zwei von seinen Jüngern, 35
und den Blick auf Jesus richtend, der vorüber ging, sagt er: siehe da, das 36
Lamm Gottes. Und die beiden Jünger hörten ihn so reden und folg- 37
ten Jesus. Jesus aber drehte sich um und, als er sie nachkommen 38
sah, sagt er zu ihnen: was sucht ihr? Die aber sagten zu ihm: Rabbi
— das heißt übersetzt »Lehrer« —, wo herbergst du? Er sagt zu ihnen: 39
kommt, und ihr werdet es sehen. Da kamen sie mit und sahen, wo er
herbergte und blieben jenen Tag über bei ihm. Es war ungefähr die
zehnte Stunde. Einer von den Beiden, die es von Johannes vernommen 40

---

40 5 45 3—5 49 2—4 u. ö.) ganz ebenso wie das überwiegend bezeugte und angenommene υἱὸς τοῦ θ. (49 Hen 105 2 IV Esr 7 28 f. 13 32. 37. 52 14 9), nur daß sich in diesem die theokratische Messiasbezeichnung mit der Theorie des Evangelisten (ὁ μονογενής) trifft. Ueber Jesus als υἱὸς τ. θ. s. zu Mc 1 11 und Deißmann Bibelstudien 166 f.; Licht vom Osten 250—52.

Daß DER ABSCHNITT 29—34 auf dem synopt. Taufbericht fußt, geht klar aus 32. 33 hervor, denen 34 der Ersatz der synoptischen Himmelsstimme zur Seite tritt. Aber im Gegensatz zu den älteren Evangelisten verschweigt Joh, daß der Vorläufer Jesus getauft habe. Man konnte daher nicht ohne Grund meinen, er hätte diese Tatsache ganz beseitigen wollen. Die Veranlassung dazu wäre in der Polemik gegen die Juden zu suchen, die das Faktum der Taufe Jesu durch Johannes als ein Merkmal überragender Größe des letzteren ausbeuteten. Das ist jedenfalls das Motiv für den Evangelisten, die Taufe mindestens jeder Bedeutung für den Täufling zu entkleiden und sie nur noch als Zeichen für den Täufer gelten zu lassen. Freilich stimmt dazu nicht der Nachdruck, welcher auf den über die synoptische Tradition hinausgehenden Zug gelegt wird, daß sich der Geist auf Jesus b l e i b e n d niedergelassen habe (32. 33); denn damit soll diesem doch offenbar die Fähigkeit verliehen werden, mit hl. Geist zu taufen (33). Das paßt nun aber wieder schlecht zu der Lehre vom fleischgewordenen Logos, der doch nicht erst mit dem Geiste ausgestattet zu werden braucht. Es scheint, als habe sich Joh hier mit einem unumgänglichen Stück der evangelischen Tradition abfinden müssen: der wunderbaren Begabung des Herrn mit dem Geiste. Er hebt die Position Jesu nach Kräften, indem er betont, daß es sich um eine dauernde Uebermittelung des Geistes handelt (s. auch 3 34), ohne verhindern zu können, daß trotzdem ein Zwiespalt in seine Auffassung von Jesus gekommen ist. Vgl. H. Holtzmann Nt. Theol.[2] II 508—511.

1 35—51 D i e e r s t e n J ü n g e r. **35** πάλιν blickt auf 29 zurück. In den Worten liegt nicht, daß sich der Täufer mit den beiden Schülern (Mc 2 18 ff. Mt 9 14 ff. Lc 5 33 ff. Act 18 25 19 1 ff.) allein befunden habe. **36** ἐμβλέπειν, anders als das Simplex βλέπειν 29, „die Augen mit Aufmerksamkeit richten auf“ (42 Mc 10 21. 27 14 67). **37** Das ἀκολουθεῖν der beiden geschieht aus eigenem Antrieb. **38** Die Anrede Rabbi, 3 26 von den Johannesschülern an ihren Meister gerichtet, kommt sonst Jesus zu: 1 49 3 2 4 31 6 25 9 2 11 8 20 16. μένειν = herbergen, logieren, wie Mt 10 11 Lc 19 5 24 29 Act 9 43 16 15 18 3 u. ö. **39** Die 10. Stunde ist nach babylonisch-jüdischer Zählung 4 Uhr nachmittags. Den Rest des Tages bleibt der Besuch bei Jesus, nicht auch noch die Nacht, obwohl Chrysostomus, Theodor, Cyrill Alex. und Augustin es so aufgefaßt haben. Dagegen verlegt syr sin ausdrücklich auch noch den Inhalt von 40—42 auf denselben Tag, 41: „Andreas sah den Simon an diesem Tage“. **40** wird der eine der beiden namhaft

hatten und ihm gefolgt waren, war Andreas, der Bruder des Simon
41 Petrus. Zunächst trifft dieser seinen Bruder Simon und sagt zu ihm:
42 wir haben den Messias gefunden — das ist übersetzt »Gesalbter«. Er brachte ihn zu Jesus. Jesus sprach, den Blick auf ihn gerichtet: du bist Simon, der Sohn des Johannes; du sollst Kephas heißen — das bedeutet

gemacht, während des anderen Namen verschwiegen wird. Chrysostomus Hom. 18 3 t. VIII p. 107^{c}: τίνος οὖν ἕνεκεν καὶ τὸ τοῦ ἑτέρου οὐκ ἐγνώρισεν ὄνομα; τινές φασι διὰ τὸ αὐτὸν εἶναι τὸν γράφοντα τὸν ἠκολουθηκότα (so z. B. Theodor von Mops. und Isho'dad)· τίνες δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλ' ὅτι ἐκεῖνος οὐχὶ τῶν ἐπισήμων ἦν. οὐδὲν οὖν πλέον τῶν ἀναγκαίων λέγειν ἐχρῆν· τί γὰρ ὄφελος ἐκ τοῦ μαθεῖν ἐκείνου τὴν προσηγορίαν, ἐπεὶ οὐδὲ τῶν ἑβδομήκοντα δύο λέγει τὰ ὀνόματα. Dabei wollen sich freilich noch in der Gegenwart viele nicht beruhigen. Sie halten sich **41** an die Lesart πρῶτος (SL) und finden auf τὸν ἴδιον einen starken Akzent. Die Tatsache, daß Andreas als erster s e i n e n Bruder trifft, deute klar darauf hin, daß nach ihm ein anderer, nämlich der unbenannte Jünger — das ist der Zebedaide Johannes — dem seinigen begegnet ist. Dann haben sich im 4. Evangelium wie bei den Synoptikern die beiden Brüderpaare Petrus und Andreas sowie die Zebedaiden als erste dem Meister angeschlossen. Aber abgesehen davon, daß ungewöhnlich scharfsinnige Leser dazu gehören, das zu erfassen, wird ἴδιος in der Koine oft tonlos an Stelle der Pronominalgenitive αὐτοῦ, ἑαυτοῦ usw. verwendet. Die LXX braucht es vielfach zur Wiedergabe des einfachen hebr. Personalsuffixes (Gen 47 18 Deut 15 2 Hiob 2 11 7 10. 13 Prov 6 2 u. ö.), setzt es auch gelegentlich ganz ohne Veranlassung von seiten des Urtextes (Hiob 24 12 Prov 9 12 22 7 27 15). Dan 1 10, wo LXX ἴδιος hat, hat Teodotion μου. I Esr 5 8 εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν = II Esr 2 1 εἰς πόλιν αὐτοῦ. Der gleiche Gebrauch bei hellenistischen Schriftstellern (G. Schmidt De Flavii Josephi elocutione, Fleckeis. Jbb. Suppl. XX 1894 p. 369), in attischen (Meisterhans Gramm. d. att. Inschriften ^{3} 1900, 235) und magnesischen (G. Thieme Die Inschriften von Magnesia am Mäander und das NT 1905 p. 28 f.) Inschriften, auch in den Papyri, z. B. P. Oxy. 465 150. S. auch Deißmann Bibelstudien p. 120 f. und andererseits J. H. Moulton Einleitung p. 139—144. In dem Aequivalent zu Joh 4 44 (ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι) haben Mc 6 4 Mt 13 57 und Lc 4 24 ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ. Es überrascht daher nicht, wenn an unserer Stelle die Lateiner τ. ἴδ. entweder durch bloßes *suum* oder garnicht wiedergeben. Vor allem aber spricht gegen die oben skizzierte Auffassung die große Unsicherheit der Lesart πρῶτος. AB und wohl auch Origenes (Hautsch p. 124) haben πρῶτον, die Lateiner in der Regel *primum*. Das will dann die Begegnung der Brüder als den ersten Fall eines solchen „Treffens", wie es sich 43. 45 wiederholt, charakterisieren; vgl. 2 11. Während das 2. εὑρίσκειν ein suchendes Mühen um den Messias voraussetzt (vgl. d. 2. εὑ. 45 und einen Anonymus in der Corderius-Catene 59 τὸ δὲ εὑρήκαμεν ζητούντων ἐστίν), bedeutet das erste einfach „antreffen", wie 43. 45 5 14 9 35 12 14 Mt 18 28 27 32 Act 13 6 18 2 u. ö. P. Tebt. 330 5. Pap. Genève I 54 31 ἀπελθόντων ἡμῶν εὑρήκαμεν τὸν πραιπόσιτον. Μεσσίας im NT nur hier und 4 25. **42** Jesus, allwissend und Herzenskenner (2 25), ist über Namen und Familie des Ankömmlings orientiert, weiß aber auch sofort Bescheid über seine Art und Bedeutung für das Gottesreich. Anders die Darstellung der Namengebung Mc 3 16 = Lc 6 14 Mt 16 18. Eine ähnliche Umtaufe bei Strabo XIII 2 1: Τύρταμος δ' ἐκαλεῖτο ἔμπροσθεν ὁ Θεόφραστος, μετωνόμασε δ' αὐτὸν ὁ Ἀριστοτέλης Θεόφραστον, ἅμα μὲν φεύγων τὴν τοῦ προτέρου ὀνόματος κακοφωνίαν, ἅμα δὲ τὸν τῆς φράσεως αὐτοῦ ζῆλον ἐπισημαι-

„Fels". Tags darauf wollte er nach Galiläa fortreisen und trifft den Phi- 43
lippus. Und Jesus sagt zu ihm: folge mir. Philippus aber war von Beth- 44
saïda, aus der Stadt des Andreas und Petrus. Philippus trifft den Natha- 45
naël und sagt zu ihm: den, von dem Moses im Gesetz geschrieben hat
und die Propheten, haben wir gefunden in Jesus, dem Sohn des Joseph,
dem Nazaretaner. Und Nathanaël sprach zu ihm: kann aus Nazaret 46
etwas Gutes her sein? Philippus sagt zu ihm: komm und sieh. Jesus 47
sah den Nathanaël auf sich zukommen und sagt von ihm: siehe
da, ein echter Israelite, in dem kein Falsch ist. Nathanaël sagt zu 48
ihm: woher kennst du mich? Jesus antwortete und sprach zu ihm:
bevor Philippus dich rief, sah ich dich, als du unter dem Feigenbaum
warst. Nathanaël antwortete ihm: Rabbi, du bist der Sohn Gottes, 49

νόμενος. **43** ἐξελθεῖν aus Haus oder Gegend (ähnliche Unsicherheit Mc 8 11). ἀκολούθει μοι nicht Einladung zur Mitreise, sondern Berufung zur Jüngerschaft wie Mt 8 22 9 9 = Lc 5 27 9 59. **44** will weniger die Aufforderung Jesu als das Kommen des Philippus erklären. Neben dem korrekten ἐξ für die Herkunft aus einem Ort steht hier in völlig gleicher Bedeutung ἀπό. Das ist weder im AT (Judc 12 8 13 2 17 1 II Reg 23 20 u. ö.), noch im NT (Joh 1 45 11 1 19 38 Mt 21 11 Mc 15 43 Act 10 23. 38) selten. Doch vgl. z. B. auch Pap. Fiorentini ed. G. Vitelli 1906 14 2 15 5 17 4 22 13 30 2 34 6 42 7 u. ö. Der gleiche Wechsel von ἀπό und ἐξ ohne Sinnverschiebung 11 1 und 7 17 (vgl. mit 12 49). **45** Ναθαναήλ = נְתַנְאֵל, Theodor (Num 1 8 II Esr 10 22 I Paralip 2 14 15 24 Jos. Ant. XX 1 2). ὃν ἔγραψεν Μωϋσῆς Deut 18 15. 18; vgl. Lc 24 27. Wenn der Apostel Philippus hier unverbessert von Jesus als dem Sohn Josephs reden darf, wird sich das mit der Meinung des Evangelisten decken; vgl. 6 42 7 27. 28. **46** Die skeptische Frage des Nathanael ist so angelegt, daß sich darin schwerlich der Zweifel einkleidet, ob der Messias aus Galiläa kommen könne (vgl. 7 41). Es handelt sich speziell um Nazaret, dem nichts Gutes zugetraut wird. Weshalb? Will man die Gründe nicht im Dunkeln lassen, so greift man am besten zu der Annahme, daß Joh den Nathanael zum Sprachrohr einer Antipathie macht, wie sie in christlichen Kreisen herrschte auf Grund von Vorfällen wie Mc 6 1—6 Par. Die einladende Formel ἔρχου καὶ ἴδε (auch 11 34) häufig im AT, wenn auch im Griechischen etwas anders lautend: δεῦρο καὶ ἴδε IV Reg 6 13 7 14 10 16 Ps 45 9 65 5, ἐξέλθατε καὶ ἴδετε Cant 3 11; vgl. Mc 6 38 ὑπάγετε, ἴδετε. **47** περὶ αὐτοῦ = über ihn, nämlich zu seiner Umgebung. ἴδε ganz erstarrt und daher mit dem Nominativ zu verbinden. ἀληθῶς steht attributiv bei Ἰσρ. und könnte durch ἀληθινός ersetzt sein; vgl. Ruth 3 12 ἀληθῶς ἀγχιστεὺς ἐγώ εἰμι. Ignatius Rom. 4 τότε ἔσομαι μαθητὴς ἀληθῶς Ἰησοῦ Χρ. Plutarch de Iside et Osir. 3 p. 352 c. Ἰσραηλείτης theokratischer Ehrenname wie Rom 9 4 11 1 II Cor 11 22. Zur Charakteristik des Israeliten als ohne Falsch Ps 31 2. **48** Wie späterhin die Samariterin (4 17—19. 39), so überwältigt Jesus hier den Nathanael durch Mitteilung einer Tatsache, die ihm nur auf übernatürliche Weise kundgeworden sein kann. Gut Chrysostomus Hom. 20 2 t. VIII p. 118c: εἰ μὲν γὰρ εἶπε μόνον „πρὸ τοῦ Φίλιππον ἐλθεῖν πρὸς σὲ εἶδόν σε", κἂν ὑπωπτεύθη ὡς αὐτὸς αὐτὸν ἀπεσταλκὼς καὶ οὐδὲν μέγα λέγων· νῦν δὲ τῷ τὸν τόπον εἰπεῖν, καθ' ὃν διέτριβε φωνούμενος παρὰ τοῦ Φιλίππου, καὶ τοῦ δένδρου τὴν προσηγορίαν καὶ τῆς διαλέξεως τὸν καιρόν, ἀναμφισβήτητον τὴν πόρρησιν ἔδειξεν οὖσαν. Zum Sitzen unter dem Feigenbaum s. III Reg 5 5 Mich 4 4 Zach 3 10. **49** Nathanael antwortet mit einem Bekenntnis zu Jesus als Gottes Sohn und

50 du bist König von Israel. Jesus antwortete und sprach zu ihm: glaubst
du, weil ich dir gesagt habe, daß ich dich unter dem Feigenbaum sah?
51 Du wirst Größeres als das erleben. Und er sagt zu ihm: wahrlich,
wahrlich, ich sage euch: ihr werdet den Himmel offen sehen und
Gottes Engel hinaufsteigen und hinabsteigen auf des Menschen Sohn.

König von Israel (wie 47 Ἰσραηλείτης, während Jesus 18 33. 36 das Prädikat βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων ablehnt). Beide Titel sollen Jesus zunächst als Messias charakterisieren, führen aber im Sinne des Evangelisten darüber hinaus in der vom Prolog gewiesenen Richtung. Wie Gott alles sieht (Hiob 31 4 II Macc 9 5 ὁ παντεπόπτης κύριος. Philo Somn. I 142 p. 642), so ist auch der Logos, „Gott von Art", allwissend; Philo Leg. alleg. III 171 p. 121 οὕτως καὶ ὁ θεοῦ λόγος ὀξυδερκέστατός ἐστιν, ὡς πάντα ἐφορᾶν εἶναι ἱκανός. Wunderbarer Fernblick Jesu auch Joh 4 50. 52 11 4. 11—14, Wissen bezüglich des eigenen Geschicks, und zwar von Anfang an, 2 4. 19. 21 3 14 6 64 13 1. 38 18 4 19 28, Kenntnis des künftigen Ergehens anderer Personen 13 36 17 12 (21 18 f.), schlechthin übernatürliche Gabe, ihr Innenleben zu durchschauen, 1 42 2 25 (s. dort). Vgl. H. Holtzmann Nt. Theologie[2] II 453—458. **50** Der erste Teil der Antwort Jesu wird seit Chrysostomus vielfach als (erstaunte) Frage gefaßt, kann aber natürlich auch konstatierende Aussage sein (Zahn). **51** Die feierliche Doppelformel, welche die Beschreibung des Größeren einleitet, findet sich 25 mal bei Joh, während bei den Synoptikern (s. zu Mc 3 28) durchgehend das Joh fehlende einfache ἀμήν und beiderseits das Wort nur im Munde Jesu begegnet. אָמֵן kommt im AT zwar vor (Num 5 22 Neh 8 6 Ps 41 14 72 19, im Griechischen meistens γένοιτο, γένοιτο, aber Neh 8 6 ἀμήν und an der entsprechenden Stelle I Esra 9 47 ἀμὴν ἀμήν), doch nur als Bekräftigung vorangegangener Rede. ἀπ' ἄρτι vor ὄψεσθε (A gegen SBL) wird aus Mt 26 64 eingedrungen sein. Die Erinnerung an den Traum Jakobs Gen 28 10—17 liegt nahe und ist schon wegen der in beiden Fällen gleichen eigentümlichen Reihenfolge von ἀναβ. und καταβ. kaum zu umgehen: 12 καὶ ἰδοὺ κλίμαξ ἐστηριγμένη ἐν τῇ γῇ, ἧς ἡ κεφαλὴ ἀφικνεῖτο εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ ἀνέβαινον καὶ κατέβαινον ἐπ' αὐτῆς. Philo Somn. I 140 f. p. 642 deutet diese Stelle auf die Mittlerdienste, welche die ἄγγελοι und λόγοι den Menschen überhaupt leisten: τὰς τοῦ πατρὸς ἐπικελεύσεις τοῖς ἐγγόνοις καὶ τὰς τῶν ἐγγόνων χρείας τῷ πατρὶ διαγγέλλουσι (vgl. das δαιμόνιον bei Plato Symp. 23 p. 202 e). Joh dagegen läßt die himmlischen Boten nur an Jesus gerichtet sein. Sie erhalten seinen Verkehr mit Gott ununterbrochen aufrecht, so daß er zu Leistungen befähigt ist, die weit hinausgehen über das, was Nathanael bisher erlebt hat. Da das Hinauf- und Hinabsteigen der Engel hier wie Gen 28 12 ein Symbol ist, kann man gegen die Ursprünglichkeit von 50. 51 nichts ausrichten mit der Frage, wo die angekündigte Angelophanie denn bliebe (Schwartz 1908 p. 517). Die im 4. Evangelium nur 12 mal (gegen 69 mal bei den Synoptikern) auftretende Selbstbezeichnung Jesu als ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ist Akkommodation an älteren, die Synoptiker beherrschenden Sprachgebrauch (s. zu Mc 8 31) und hat innerhalb der johann. Begriffswelt keine feste Stellung. Vgl. H. Holtzmann Nt. Theol.[2] II 475—480.

Die Erzählung von der Berufung der ersten Jünger hat ihr synoptisches Gegenstück Mc 1 16—20 (= Mt 4 18—22). Die Anordnung ist ziemlich die gleiche. Wenn man von der dem Logosevangelisten unannehmbaren Versuchung sowie der einen ganz anderen Charakter als die Verkündigung des joh. Jesus tragenden Reichspredigt, denen Mc 1 13—15 gilt, absieht, folgt da wie dort auf die Wirksamkeit des Vorläufers die Auswahl der ersten Apostel und ihre Berufung zu ständiger Nachfolge. Doch bleiben genug Differenzen. 1) Zeit und Ort: Mc 1 14 nach der

Und am dritten Tage fand eine Hochzeit statt im galiläischen 2
Kana, und die Mutter Jesu war dort? Es waren aber auch Jesus und 2
seine Jünger zur Hochzeit geladen. Und als es an Wein fehlte, sagt 3
die Mutter Jesu zu ihm: sie haben keinen Wein. Und Jesus sagt zu 4
ihr: laß mich in Ruhe, Frau; meine Stunde ist noch nicht gekommen.

Verhaftung des Täufers, bei Joh vorher; Mc 1 16 am See Gennezaret, Joh 1 28 im peräischen Bethanien. 2) Die beteiligten Personen: bei Mc die Brüderpaare Petrus und Andreas, Jakobus und Johannes, bei Joh zunächst ein geheimnisvoller Unbenannter und Andreas, dann erst Petrus, Philippus (letzterer bei den Synoptikern nur in den Apostelkatalogen aufgeführt, im 4. Evgl. mehrfach erwähnt 6 5. 7 12 21. 22 14 8. 9), endlich Nathanael. Dieser, dessen Name in den älteren Evangelien überhaupt nicht vorkommt, wird, um die Person wenigstens dort wiederzufinden, seit dem Mittelalter oft mit Bartholomaeus identifiziert (s. z. B. Isho'dad). Modern ist die gleichfalls in der Luft schwebende Meinung, daß sich Paulus hinter ihm verberge. Sicher ist wohl nur, daß Nathanael, mag er sich mit einer wirklichen Persönlichkeit decken oder nicht, für Joh der Typ derjenigen Glieder des Volkes Israel ist, die zwar zweifeln, aber ohne sich gegen bessere Einsicht zu verstocken. 3) Die näheren Umstände: bei Joh werden die Jünger nicht von der Berufsarbeit abgerufen. Dafür kennt nur er die Vermittlung des Täufers, die deutlich apologetischen Zwecken dient. Vor allem aber nahen nur bei ihm die Berufenen dem Meister sofort mit dem Messiasbekenntnis (41. 45. 49), während die ältere Tradition noch deutlich erkennen läßt, daß es ziemlich lange gedauert hat, bis die Jünger in Jesus den Christus fanden. Der fleischgewordene Logos freilich muß von Anfang an im vollen Lichte der Gottessohnschaft wandeln.

II 1—12 Die Hochzeit zu Kana. **1** Drei Tage schon nach der Verheißung 1 51 beweist Jesus, daß er innigste Verbindung mit dem Himmel und seinen Kräften unterhält. Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας vgl. 4 46 21 2. Jos. Vita 16; Ant. XIII 15 1; Bell. I 4 7 17 5. Es gab mehrere Orte dieses Namens in Galiläa. Eusebius Onomastic. 116 4 Klostermann rechnet sogar das Kana im Gebiet des Stammes Asser Jos 19 28 dazu und verlegt die Hochzeit hierher. Die neuere Geographie schwankt zwischen *Chirbet Kānā*, auch *Kanat el-Dscheli* genannt, etwa 13 Kilometer nördlich von Nazaret, und *Kefr Kenna*, ungefähr 5 Kilometer nordöstlich von Nazaret, wofür sich schon im 6. Jahrhundert Antoninus Martyr (Itinera Hierosolymitana ed. Geyer 1898 p. 161 7—12) ausgesprochen hat. Vielleicht auch gibt der Brunnen *'Ain Kāna*, eine halbe Stunde nördlich von Nazaret, noch Kunde von dem Schauplatz unserer Geschichte. **2** Jesus ist eingeladen und anwesend, hat also seine Absicht 1 43, ohne daß dies besonders erwähnt worden wäre, ausgeführt. **3** Statt des ganz überwiegend bezeugten ὑστερήσαντος οἴνου haben S und cod. it οἶνον οὐκ εἶχον, ὅτι συνετελέσθη ὁ οἶνος τοῦ γάμου· εἶτα und an Stelle von οἶνον οὐκ ἔχουσιν S und Pesch. οἶνος οὐκ ἔστιν. Aber das längere Ersatzstück ist wohl erklärende Glosse. ὑστερεῖν = fehlen gehört der späteren Gräzität an: Mc 10 21 Jes 51 14 (Marginalnote des Cod. Marchal.) καὶ οὐ μὴ ὑστερήσῃ ὁ ἄρτος αὐτοῦ. Dioscorides V 86 ὑστερούσης πολλάκις σποδοῦ. Die Mitteilung der Mutter kann nur Abhilfe durch den Sohn bezwecken wollen. Doch Jesus lehnt **4** schroff ab. τί ἐμοὶ καὶ σοί (Nonnus „verbessert" ἢ σοί = das geht weder mich noch dich an; so versteht auch Luther) entspricht dem hebräischen מַה־לִּי וְלָךְ und dient zum Abweisen von Bitte und Aufforderung (II Reg 16 10 19 23 IV Reg 3 13) oder zur Verwahrung gegen feindliche Maßregel (Judc 11 12 III Reg 17 18 II Paralip 35 21 I Esr 1 24). Es bedeutet „laß mich in Ruhe". Vgl. Mc 1 24 5 7 Mt 8 29 Lc 4 34 8 28. Evangelienbericht aus Akh-

5 Seine Mutter sagt zu den Dienern: was er euch sagen mag, das tut!
6 Es waren aber dort für die Reinigung der Juden sechs steinerne Was-
7 serkrüge aufgestellt, je zwei oder drei Maß fassend. Jesus sagt zu
ihnen: füllt die Wasserkrüge mit Wasser. Und sie füllten sie bis oben.
8 Und er spricht zu ihnen: schöpft jetzt und bringt es dem Tafelmeister.
9 Sie aber brachten es ihm. Als aber der Tafelmeister das zu Wein gewor-
dene Wasser gekostet hatte — und er wußte nicht, woher es kam, die
Diener jedoch, die das Wasser geschöpft hatten, wußten es — ruft der
10 Tafelmeister den Bräutigam und sagt zu ihm: jedermann setzt zuerst den
guten Wein auf und (erst), wenn man trunken geworden, den geringeren;
11 du hast den guten Wein bis jetzt aufgehoben. Dies tat Jesus als erstes

mim (Neutest. Apokr. ed. Hennecke p. 39 5). Epictet II 19 16 I 1 16 22 15 27 13 und Schwartz 1908 p. 511 3. γύναι ist keine respektlose Anrede; vgl. 19 26 20 13 15. Sophokl. Oedip. tyr. 655 (Königin Jokaste). Achilles Tatius VI 6. Dio Cassius LI, 12 5 Augustus zu Cleopatra: θάρσει, ὦ γύναι, καὶ θυμὸν ἔχε ἀγαθόν. Aber es ignoriert das Sohnesverhältnis und verschärft dadurch die energische Zurückweisung der mütterlichen Bitte. ἡ ὥρα μου ist nach dem Zusammenhang der Moment, in dem Jesus seine Herrlichkeit durch die Wundertat offenbaren wird. Aber als Aufforderung, noch etwas zu warten, erscheint der Ausdruck allzu feierlich; und an den zahlreichen Stellen, wo Jesus sonst von „seiner Stunde" redet (7 30 8 20 12 23. 27 13 1 17 1, vgl. auch ὁ ἐμὸς καιρός 7 6. 8), versteht er darunter den Zeitpunkt seines Todes und dessen, was damit untrennbar zusammenhängt, seiner Verherrlichung. **5** Zu ὅ τι ἂν λέγῃ s. J. H. Moulton Einleitung 294; ebenso Dionys. Hal. VII 26 4 ποιεῖν ὅ τι ἂν ἐκεῖνοι κελεύσωσιν. **6** κατὰ τὸν καθαρισμόν nicht „gemäß", sondern „behufs", „zum Zweck". Vgl. Arrian. Anabasis I 17 12 κατὰ ἁρπαγὴν χρημάτων ἀποκτενεῖ IV 5 1 21 9 VI 17 6 26 2. Antoninus Liberalis Fab. 24 Δημήτηρ πλανῆτις ἐπῆλθε γῆν ἅπασαν κατὰ ζήτησιν τῆς θυγατρός 38. Die jüdischen Reinigungsbräuche s. z. Mc 7 3. 4. μετρητής ein im NT nur hier, um so öfter in den Papyri vorkommendes Maß. Der attische μετρ., dem hebräischen בַּת inhaltlich gleich, hält nach Jos. Ant. VIII 2 9 72 Sextarii = 39,39 Liter. So ergibt sich ein Gesamtinhalt von 472,74—709,11 Litern (Hultsch Griechische und römische Metrologie² 1882 p. 101 f. 108 f. 703). An diesem Quantum durch wohlwollende Berechnung etwas abzuhandeln, ist um so deplazierter, als der Evangelist durch die ausdrückliche Hervorhebung des ἕως ἄνω **7** zu erkennen gibt, wieviel ihm an der Masse liegt. Der Vollzug des Wunders wird nicht beschrieben, sondern **8** einfach vorausgesetzt. ἀρχιτρίκλινος ist nicht der von der Gesellschaft gewählte Vorsitzende der Tafel, welcher ἡγούμενος Sir 35 1, συμποσίαρχος Plutarch Sympos. I 4 1. 2 p. 620. Pollux VI 11 oder στρατηγός Plautus Stichus 702 (= V 4 20) hieß, sondern das Haupt der Aufwärter, der τραπεζοποιός, triclinarches. So Heliodor Aeth. VII 27 ἀρχιτρίκλινοι καὶ οἰνοχόοι. Vgl. Severus in der Corderius-Catene 73. **10** Die den heutigen Sitten widersprechende Regel ist bisher auch für das Altertum nicht belegt. **11** Zu ταύτ. ἐποίησεν ἀρχὴν (ohne Artikel mit ABL gegen S) τῶν σημείων vgl. Isocrates Panegyr. c. 10 38 Blaß ἀλλ' ἀρχὴν μὲν ταύτην ἐποιήσατο τῶν εὐεργεσιῶν, τροφὴν τοῖς δεομένοις εὑρεῖν. Prov 8 22 κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ. Die Wundertaten Jesu heißen bei Joh stets σημεῖα 2 18. 23 3 2 4 54 6 2. 14. 26 (s. dort). 30 7 31 9 16 10 41 11 47 12 18. 37 20 30, während bei den Synoptikern nur Lc 23 8 (vgl. Act 2 22) der Ausdruck von Jesu Taten direkt gebraucht wird, sonst von zeichenfordernden Gegnern.

Zeichen im galiläischen Kana und offenbarte seine (göttliche) Herrlichkeit, und seine Jünger gewannen Glauben an ihn. Darauf zog er hinab nach 12
Kapernaum, er, seine Mutter, seine Brüder und seine Jünger, und dort blieben sie einige Tage.

denen ihn Jesus gelegentlich aus dem Mund nimmt Mc 8 11. 12 Mt 12 38. 39 16 1. 4 Lc 11 16. 29. 30. So werden auch die seltsamen Vorzeichen des Endes Mt 24 30. 40 Lc 21 11. 25, das unheimliche Wirken des Antichrists II Thess 2 9 Apoc 13 13. 14 16 14 19 20, wunderbare Taten und Erlebnisse der großen Männer und der Gemeinden des Urchristentums Mc 16 17. 40 Act 2 43 4 30 5 12 8 6 Rom 15 19 II Cor 12 12 Hebr 2 4 bezeichnet. In LXX ist σημεῖον = אוֹת Ex 4 8 f. 17 Jes 7 11. 14. Vgl. Dittenberger Syll. 326 25. Die göttliche Herrlichkeit offenbart Jesus, indem er sich als allmächtig erweist; s. z. 3 35 11 4. 40. Zum Verhältnis von δόξα und Wunder s. Reitzenstein Poimandres 22 5, von σημεῖον und πίστις Ex 4 8. 9. 30. 31. **12** tauchen auf einmal die Brüder auf, und Jesus zieht mit Familie und Jüngern hinab nach Kapernaum, wobei unklar bleibt, ob es sich um eine Uebersiedelung oder um vorübergehenden Aufenthalt handelt. Ohne die Synoptiker würde diese Frage freilich gar nicht existieren.

Als Bericht über ein geschichtliches Ereignis ist die eben erklärte Perikope nicht zu verstehen. Die synoptische Tradition weiß nichts von diesem Wunder, das durchaus abweicht von den Heilandstaten der ursprünglichen Ueberlieferung. Und wie das Ganze, so rufen die Einzelheiten schwere Bedenken wach: die Mutter, die von Jesus ein Zeichen erwartet, trotzdem dieser nach v. 11 noch kein solches vollbracht und trotz Mc 3 21. 31—35; das harte Wort des Sohns; die im fremden Hause über die Dienerschaft verfügende Frau; der bedingungslose Gehorsam jener dem seltsamen Befehl gegenüber; die gewaltige Weinmenge; die merkwürdige Regel des Tafelmeisters; das geheimnisvolle Wort von der Stunde; das Schweigen bezüglich des Eindrucks auf die Gesellschaft u. a. m. Nicht als ob es Joh nicht Ernst wäre mit der Wirklichkeit des Erzählten. Aber die aufgeführten Eigentümlichkeiten leiten uns an, hinter den Worten mehr zu suchen, als sie zunächst zu sagen scheinen. Einem allegorischen Verständnis heben sich die Anstöße: Christus setzt an Stelle des kraft- und geschmacklosen Zeremonienwesens der Juden, dargestellt durch das Wasser in den Reinigungskrügen, den Feuer- und Kraftgeist des Evangeliums (1 17), der alles an Fülle (1 16) und Güte übertrifft. Die Mutter des Messias ist die alttestamentliche Gottesgemeinde, mit der sich der Logos-Christus auseinandersetzt. Daneben soll der Leser, wie Kap. 6 in der Brotspende einen Hinweis auf den Leib Christi, so hier einen solchen auf das andere Abendmahlselement, das Blut Christi erkennen, das uns „von aller Sünde rein macht“ (I Joh 1 7); ist ja doch der Weinbecher das Sinnbild des neuen Bundes (Mc 14 24 Par.). So versteht sich der Hinweis auf seine „Stunde“, die erst kommen muß, vielleicht auch die geschäftigen διάκονοι. Soche Ausdeutung ist um so weniger zu unterlassen, als sie nur der Tatsache gerecht wird, daß Joh tief in die alexandrinische Geisteswelt eingetaucht ist. Philo sagt Somn. II 249 p. 691 τίς ἐπιχεῖ τοὺς ἱεροὺς κυάθους τῆς πρὸς ἀλήθειαν εὐφροσύνης, ὅτι μὴ ὁ οἰνοχόος τοῦ θεοῦ καὶ συμποσίαρχος λόγος; und läßt den durch Melchisedek abgebildeten Logos ἀντὶ ὕδατος οἶνον den Seelen spenden Leg. alleg. III 82 p. 103. Auch die ältere evangelische Ueberlieferung wie die Vorstellungswelt des Urchristentums überhaupt hat gewiß Elemente zu unserer Allegorie beigesteuert: Mc 2 19—22 Mt 8 11 22 2 Apoc 19 7. Besonders aber ist an die griechischen Sagen zu erinnern, die von Weinwundern erzählen, meist geknüpft an die Person des Gottes Dionysos, dessen Epiphanie sie begleiten: Euripid. Bacch. 706 (Horaz Od. II 19 10). Diodorus Sic. III 66. Philostratus Vita Apollon. III 15 p. 106. Athenaeus I 61 p. 34a τῆς Ἠλείας τόπος ἐστὶν ἀπέχων ὀκτὼ

13 Und das Passa der Juden war nahe, und Jesus ging hinauf nach
14 Jerusalem. Und er fand im Tempel die Rinder-, Schaf- und Tauben-
15 händler und die Wechsler sitzen. Da machte er eine Geißel aus
Binsenstricken und trieb alle zum Tempel hinaus, die Schafe wie
die Rinder, und schüttete das Geld der Wechsler aus und stieß die
16 Tische um und sagte zu den Taubenhändlern: nehmt das da von
17 hier fort, macht nicht das Haus meines Vaters zum Kaufhaus! Seine
Jünger dachten daran, daß geschrieben steht: der Eifer um dein

στάδια, ἐν ᾧ οἱ ἐγχώριοι κατακλείοντες τοῖς Διονυσίοις χαλκοῦς λέβητας τρεῖς κενοὺς παρόντων τῶν ἐπιδημούντων ἀποσφραγίζονται καὶ ὕστερον ἀνοίγοντες εὑρίσκουσιν οἶνου πεπληρωμένους. Pausanias VI 26 1. 2. Plinius Nat. hist. II 231 *Andro in insula templo Liberi patris fontem nonis Ianuariis semper vini saporem fundere Mucianus ter consul credit* (= XXXI 16). Vgl. Philostr. Vit. Apollon. VI 10 p. 239 über Apollo: ῥᾴδιον ἦν αὐτῷ τὴν Κασταλίαν οἰνοχοῆσαι, μεταβαλόντι τὰς πηγάς. Paradoxographus Vaticanus 23 (in Rerum naturalium scriptores graeci minores I ed. O. Keller 1877 p. 109 11). Die richtige Stellung zu Joh 2 1—12 nimmt schon der „monarchianische Prolog" zu Joh (ed. P. Corssen 1896 p. 6 f. = Kl. Texte 1 p. 13) ein, indem er als Tendenz angibt, zu zeigen, daß *veteribus inmutatis nova omnia quae a Christo instituuntur appareant.* In der Tat leitet die Perikope einen Abschnitt ein, in dem der Gegensatz von Neuem und Altem durchaus der herrschende Gesichtspunkt ist (2 13—4 45).

2 13—22 Die Tempelreinigung. Das Passa **13** nicht bloße Zeitbestimmung, sondern Motiv der Reise. Ueber die synoptische Schilderung (Mc 11 15—17 = Mt 21 12. 13 = Lc 19 45. 46) hinaus geht **15** das φραγέλλιον (lateinisches Lehnwort: *flagellum*, das auch in der Mischna vorkommt; s. zu Mc 15 15 und Wessely Wiener Studien XXIV 1902 p. 150) aus Binsenstricken; s. dazu Herakleon b. Origenes in Joh X 33 214 f. Nach dem πάντας befremdet das τά τε πρόβατα καὶ τοὺς βόας und sieht wie Einschub aus (Wellhausen 15). Das ἐκβάλλειν hier wie 6 37 9 34 12 31, anders als 10 4, das gewaltsame Hinauswerfen: P. Lond. I 1893 p. 61, III 1907 p. 1 6 f. ἐγβέβληκέ με ἐκ τῶν ἐμῶν μερῶν τῆς αὐλῆς τῇ βίᾳ χρώμενος. Das κολλυβιστῶν für κερματιστῶν 14 ist schwerlich Beweis einer Interpolation aus der synoptischen Tradition (Mc 11 15 Mt 21 12), sondern zur Vermeidung eines τῶν κερματιστῶν τὸ κέρμα. κερματιστής außerhalb des NT und der davon abhängigen Literatur m. W. nicht nachgewiesen, da Maximus Tyr. χρηματιστής hat: Philosophumena XXXI 2 Hobein 1910. Der Singular τὸ κέρμα (SA) wird vielfach (B Orig.) in τὰ κέρματα (zur Pluralform s. außer den Beispielen bei Wetstein auch Jos. Bell. II 14 6) verwandelt, wohl weil sein Gebrauch nicht attisch war (Pollux IX 87). Er ist aber in kollektivischer Bedeutung durchaus nicht selten = kleine Münze, dann „Geld" schlechthin: Athenaeus XIII 24 p. 568. P. Oxy. 114. Pap. Genève I 77 5. P. Tebt. 418 12 ἐὰν χρείαν ἔχῃ κέρματος. Von dem Tisch, an dem wie hier die Wechsler sitzen, heißt τράπεζα auch das Geldinstitut, die „Bank" Lc 19 23. P. Lond. I p. 47. P. Oxy. 98, τραπεζίτης der Bankier Mt 25 27. Von den Lesarten ἀνέτρεψεν (B) und ἀνέστρεψεν (AL) ist wohl die letztere vorzuziehen. Zwar findet sich in derartigen Wendungen oft ἀνατρέπειν, spez. mit τράπεζα verbunden z. B. Plutarch Galba 5 p. 1055. Lucian Lucius 40. Teles p. 13 1 Hense. Aber auch ἀναστρέφειν ist reich bezeugt: Apollodor Bibliothek III 8 1. Polybius V 9 3. Dionys. Hal. IX 6 2. Wenn alle drei Mal die neuesten Ausgaben gegen die Handschriften ἀνατρέπειν einsetzen, so enthüllen sie den Grund, weshalb schon in alter Zeit in solchen Fällen korrigiert worden ist. **16** Zu den Worten Jesu vgl. außer dem synoptischen Zitat aus Jes 56 7 + Jer 7 11 auch Zach 14 21. **17** Das Zitat stammt aus dem früh in der Christen-

Haus wird mich verzehren. Da huben die Juden an und sprachen zu 18
ihm: was für ein Zeichen kannst du vorweisen, daß du solches tust?
Jesus antwortete und sagte zu ihnen: ihr werdet dieses Heiligtum 19
niederreißen, und ich werde es innerhalb dreier Tage erstehen lassen.
Da sagten die Juden: in 46 Jahren ist dieses Heiligtum gebaut wor- 20
den und du wirst es innerhalb dreier Tage erstehen lassen? Er sprach 21
aber von dem Heiligtum seines Leibes. Als er nun von den Toten 22
erstanden war, erinnerten sich seine Jünger daran, daß er dieses ge-
sagt hatte, und sie kamen zum Glauben an die Schrift und das Wort,
das Jesus gesprochen hatte.

---

heit messianisch verstandenen Ps 68 (vgl. 15 25 19 28 Rom 11 9 15 3 Act 1 20). φάγομαι hellenistisches Futurum von ἐσθίειν (Winer-Schmiedel Grammatik § 13 6). **18** Das bei Joh außerordentlich beliebte οὖν knüpft über die Zwischenbemerkung 17 an 16 an; vgl. 22 3 25 4 1. 45 11 3. 6. 14. ὅτι elliptisch „so fragen wir in Rücksicht darauf, daß"; vgl. 7 35 8 22 9 17 11 47 14 22 16 9 Mc 4 41 Mt 8 27 Lc 16 3 Gen 20 9 40 15 Ruth 2 13. Als Messias soll sich Jesus durch Zeichen legitimieren, nachdem er durch seine Tat beansprucht hat, es zu sein. **19** Wie Mt 12 38—40 stellt Jesus für die Zukunft ein σημεῖον in Aussicht. Der Imperat. des Aor. λύσατε hat hier geradezu den Wert einer futurischen Aussage; vgl. Jes 37 30 τοῦτο δέ σοι τὸ σημεῖον· φάγε (= du wirst essen) τοῦτον τὸν ἐνιαυτὸν ἃ ἔσπαρκας κτλ. λύειν (Mc 13 2 14 58 15 29 καταλύειν) von Bauwerken gebraucht: Homer Il. XVI 100. Herodian VII 1 7. Jos. Bell. VI 1 4. I Esr 1 52, ebenso ἐγείρειν: Deut 16 22 I Esr 5 43. Jos. Ant. IV 6 5 VIII 3 9; Bell. VII 8 3 (zu ἐγ. andere Beispiele bei Wetstein). ἐν τρισὶν ἡμέραις bedeutet nicht „auf den dritten Tag", sondern „innerhalb dreier Tage", „im Verlauf von drei Tagen"; vgl. Inschriften von Priene ed. Hiller von Gärtringen 1906, Nr. 9 29 ἐν ταῖς τρισὶν ἡμέραις. Einem klar erkennbaren Schema entsprechend (vgl. 3 3 ff. 4 7 ff. 6 7. 32 ff. 11 12. 24 14 7 ff. 22 ff. 16 17. 18; ähnliches in den hermetischen Schriften: Reitzenstein Poimandres 246 f.) mißverstehen die Hörer Jesus **20**. Zu den 46 Jahren s. Origenes in Joh X 38 254: πῶς τεσσεράκοντα καὶ ἓξ ἔτεσιν ᾠκοδομῆσθαί φασι τὸν ναὸν οἱ Ἰουδαῖοι λέγειν οὐκ ἔχομεν, εἰ τῇ ἱστορίᾳ κατακολουθήσομεν. Vollendet worden ist der herodianische Tempel überhaupt erst ca. 63 p. Chr. n. (Jos. Ant. XX 9 7). Begonnen wurde er im 18. Jahre des Herodes, 20/19 a. Chr. n. (Jos. Ant. XV 11 1; zu der abweichenden Angabe Bell. I 21 1: 15. Jahr des Herodes s. Schürer Geschichte[4] I 369). Die 46 Jahre führen ins Jahr 27/28 p. Chr. n. War damals eine Pause im Bauen eingetreten oder ist zu οἰκοδομήθη ein „bisher schon" zu ergänzen oder endlich, bezieht sich die Zahl etwa auf den „Tempel seines Leibes" (vgl. 8 57 und Ps.-Cyprian de montibus Sina et Sion 4)? **21** Zu ναὸς τοῦ σώματος vgl. I Cor 6 19 II Cor 6 16 Col 2 9 II Cor 5 1. Die Doppelsinnigkeit, die dadurch **22** das ἐγείρειν gewinnt, stellt es zu anderen ähnlich schillernden Ausdrücken; vgl. 2 4 7 6 ὥρα, 2 23. 24 πιστεύειν, 3 3 ἄνωθεν und γεννᾶσθαι, 3 5—8 πνεῦμα, 3 14 8 28 ὑψοῦν, 3 17—19 κρίνειν und κρίσις, 6 27. 28 ἐργάζεσθαι, 8 50 ζητεῖν, 9 39—41 βλέπειν und τυφλός, 11 4 θάνατος, 11. 12 κοιμᾶσθαι, 23—26 ἀνάστασις und ζωή, 13 7 γνώσῃ μετὰ ταῦτα, 14 18 ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς, 17 19 ἁγιάζειν, 21 19. 20 ἀκολουθεῖν (vgl. 1 37). ἐπίστευσαν wie 2 11. Da das Wort Jesu seine Auferstehung am dritten Tage voraussagt, muß auch der hier gemeinte Glaube an die Schrift ihren Inhalt betreffen, soweit er Jesu Auferweckung, spez. am dritten Tage, prophezeit; vgl. 20 9 Lc 24 25 f. I Cor 15 4 Act 2 24—32.

23 Während er in Jerusalem zum Passa auf dem Fest war, kamen
viele zum Glauben an seinen Namen, weil sie an ihm die Zeichen
24 sahen die er tat. Jesus seinerseits aber vertraute sich ihnen nicht an,
25 weil er alle kannte und nicht nötig hatte, daß jemand Zeugnis über den
Menschen ablege; er erkannte nämlich selbst, was im Menschen war.
3 Da war aber einer unter den Pharisäern, Nikodemus mit Namen, ein
Mitglied der jüdischen Obrigkeit. Der kam nachts zu ihm und sagte zu
2 ihm: Rabbi, wir wissen, daß du von Gott gekommen bist als Lehrer.
Denn niemand kann diese Zeichen tun, die du tust, es sei denn Gott
3 mit ihm. Jesus antwortete und sagte zu ihm: wahrlich, wahrlich, ich

---

Die Tempelreinigung hat bei Joh ihre Stelle ganz am Anfang des öffentlichen Wirkens Jesu, während sie bei den Synoptikern einen integrierenden Bestandteil der Geschichte der letzten Tage bildet. Da nur diese Anordnung den Vorgang in seinen Voraussetzungen und Folgen verständlich macht, wird sie sich mit der Wirklichkeit decken; s. zu Mc 11 15. Gegen Joh spricht auch die Verbindung, welche die Erzählung mit einem Worte Jesu eingegangen ist, das wegen der darin zum Ausdruck gebrachten spezifisch johann. Vorstellung von der Selbstauferweckung (19 ἐγερῶ αὐτόν, vgl. 10 17. 18) sowie wegen seiner Voraussage der Auferstehung am dritten Tage von Jesus so nicht gesprochen sein kann, am wenigsten in der ersten Zeit. Eine Aeußerung ähnlichen Inhaltes spielt in der älteren evangelischen Tradition eine Rolle im Prozeß (Mc 14 58 = Mt 26 61; vgl. auch Mc 15 29 = Mt 27 40), und hier gewinnt sie offenbar ihren historischen Sinn. In der Gestalt, die sie bei Johannes empfangen hat, trägt sie dazu bei, den Blick auf die tiefere Bedeutung der Geschichte zu lenken. Der Tempel, der die alttestamentliche Gottesgemeinde versinnbildlicht, wird gesäubert, ja darüber hinaus abgebrochen werden, und an seiner Stelle ersteht ein neuer Bau, die den Leib des Auferstandenen bildende ἐκκλησία (Rom 12 5 I Cor 12 13. 27 Col 1 18. 24 Eph 1 23).

2 23—3 21 Nikodemus. 2 23—25 ein überleitender Abschnitt: allgemeine Schilderung der ersten Wirksamkeit Jesu in Jerusalem. **23** Nur Joh gebraucht im NT das deklinable Ἱεροσόλυμα mit Artikel 5 2 10 22 11 18; vgl. II Macc 11 8 12 9. θεωρεῖν (und βλέπειν) ersetzt in der Volkssprache das selten gewordene Präsens von ὁρᾶν (Blaß Grammatik [2] 59). **24** πιστεύειν τινί τι = jemand etwas anvertrauen Lc 16 21 I Macc 8 16 (I Cor 9 17 Gal 2 7); vgl. besonders Sap Sal 14 5 ἐλαχίστῳ ξύλῳ πιστεύουσιν ἄνθρωποι ψυχάς. Die Frage, ob hinter ἐπίστευσεν ein αὐτόν (Tischendorf) oder ein αὑτόν (Westcott-Hort) zu lesen sei, entscheidet Zahn Joh 177 29 zugunsten des ersteren, weil πιστεύειν ἑαυτόν τινι „beinah unerhört in und außerhalb der Bibel" wäre. Doch s. außer dem Beispiel aus Eustathius zur Od. bei Wetstein auch Plutarch Regum et imperatorum apophthegmata p. 181 [d]: φρονεῖν μοι δοκεῖ ὁ ἄνθρωπος, ἀνδρὶ μᾶλλον ἀγαθῷ πιστεύσας ἑαυτὸν ἢ ὀχυρῷ τόπῳ. **25** Der fleischgewordene Logos ist Herzenskenner (21 17), wie im AT Gott I Reg οὐχ ὡς ἐμβλέψεται ἄνθρωπος, ὄψεται ὁ θεός· ὅτι ἄνθρωπος ὄψεται εἰς πρόσωπον, ὁ δὲ θεὸς ὄψεται εἰς καρδίαν. III Reg 8 39 Jer 17 9. 10 Ps 32 15 93 11 I Paralip 28 9 Sir 42 17—20. Deshalb geht sein Vermögen, den Menschen auf den Grund ihres Inneren zu blicken, weit hinaus und ist anderer Natur als der Scharfblick, mit dem Musonius Rufus einen jeden durchschaute (Epictet III 23 29). **III 1** ἄνθρωπος, gewiß ohne Beziehung auf den ἄνθρ. 2 25, einfach = τίς wie 1 6 3 3. Νικόδημος ein bei Juden wie Griechen häufiger Name; s. die Beispiele bei Wetstein und das Register zu Dittenberger Syll., auch Jos. Ant. XIV 3 2. P. Hibeh 110 60. 75. 105, den Νικόδημος βουλευτής Pap. Fiorentini ed. Vitelli 1906 Nr. 6 20.

ἄρχων ist hier das Mitglied des Synedriums (7 26. 48 12 42 Lc 23 13. 35 24 20 Act 3 17 4 5. 8 u. ö.), dem Nikodemus angehört (7 50). Das νυκτός **2** findet 19 38. 39 διὰ τὸν φόβον τ. Ἰουδ. seine Erklärung. Der λόγος als διδάσκαλος bei Philo Quod deus sit imm. 134 p. 292. σημεῖα, trotzdem erst eins, dazu in Galiläa geschehen, berichtet war. Von den Bedeutungen, die **3** ἄνωθεν haben kann, scheidet jedenfalls die „von alters" (z. B. P. Tebt. 59 7. 10. Dittenberger Syll. 330 2 929 81. 91; vgl. Act 26 5) aus. Sehr häufig hat es den Sinn „von Anfang an", „von vorne an" (s. Lc 1 3 und die Beispiele bei Wetstein zu dieser Stelle. P. Tebt. 59. Epict. II 17 27), woraus sich, sofern es sich um einen Neubeginn handeln kann, die Bedeutung „aufs neue", „wiederum" entwickelt hat, mit verstärkendem πάλιν Gal 4 9 Sap 19 6, doch auch ohne dies: Sokrates bei Stobaeus Florileg. 124 41 Meineke t. IV p. 135 vergleicht das Leben mit einem Würfelspiel, um fortzufahren οὐ γὰρ ἔστιν ἄνωθεν βαλεῖν οὐδὲ ἀναθέσθαι τὴν ψῆφον. Dittenberger Syll. 732 11 von einem hl. Brauch, der, nachdem er einige Zeit geruht, ἄνωθεν auflebt. Jos. Ant. I 18 3. Mart. Polyc. 1. Das apokryphe Herrnwort aus den Paulusakten ἄνωθεν μέλλω σταυροῦσθαι (bei Origenes in Joh XX 12 91). Diesen Sinn legt der nächste Zusammenhang, die Antwort des Nikodemus, für unsere Stelle nahe. Von der Wiedergeburt haben dieselbe die meisten Uebersetzungen (lat. kopt. syr. sin.) verstanden, nicht anders Tertullian de bapt. 13, Theodor v. Mops. z. St. (zu dem Spruch ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν Justin Apol. I 61. Ps.-Clem. Hom. XI 26; Rec. VI 9. Clemens Al. Cohort. IX 82, der keineswegs freies Zitat aus Joh 3 sein muß, vgl. Bousset Die Evangeliencitate Justins des Märtyrers 1891 p. 115—118). Aber schon Origenes in Joh Fgm. XXXV p. 510 Preuschen weiß, daß ἄνωθεν außer = αὖθις auch = ἐκ τῶν ἄνω oder ὕψωθεν sein kann. Dieselben beiden Auffassungen führt Chrysostomus an (Hom. 24 2 t. VIII p. 140[c]), entscheidet sich dann aber für ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, was für Cyrill Alex. und die Skeireins (ed. Dietrich 1903 p. 7) allein in Frage kommt. Die örtliche Bedeutung von ἄνωθεν ist gesichert: Jac 1 17 3 15 Jos 3 16 Hiob 3 4. Dittenberger Syll. 537 63. P. Hibeh 110 66. 107. 109. Philo Quis rer. div. her. 64 p. 482, 184 p. 498 ἀπ' οὐρανοῦ καταπνευσθεὶς ἄνωθεν; Fug. et inv. 138 p. 566; Somn. II 142 p. 677. Vielleicht gehört auch Justin Dial. 63 hierher: ἄνωθεν καὶ διὰ γαστρὸς ἀνθρωπείας ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τῶν ὅλων γεννᾶσθαι αὐτὸν ἔμελλε. So ist die Vokabel an den übrigen Stellen in Joh zu verstehen: 3 31 19 11. 23. Dann ergibt sich der Gedanke einer „Erzeugung von oben her", der um so weniger von der Hand zu weisen ist, als er bereits 1 13 begegnete.

Woher stammen die beiden Vorstellungen, die in dem johann. Begriff des ἄνωθεν γεννᾶσθαι zusammenlaufen: die Zeugung von oben, d. h. von Gott (3 31 vgl. mit 16 31), und die Wiedergeburt? Die Idee der Zeugung durch Gott kann aus dem Judentum nicht hergeleitet werden. Wenn hier das Volk als Ganzes und dann auch seine einzelnen Glieder Söhne Gottes heißen, so ist das nur ein Bild für die innige Sympathie, mit der sich Gott zu ihnen gezogen fühlt, und gleiches gilt von analogen Aussprüchen antiker Philosophen (s. zu 1 12). Wird aber in Israel der König speziell Gottes Sohn genannt, wie das Altertum es überhaupt liebt, hervorragende Männer als Söhne Gottes im besonderen Sinne zu bezeichnen, so ist damit die Idee der Gotteszeugung, wie Joh sie vertritt, noch nicht erreicht; auch Ps 2 7 ist uneigentlich zu verstehen (s. zu Mc 1 11). Nur mag diese Gepflogenheit einer konkreteren Auffassung insofern die Wege geebnet haben, als sie die Empfindung niederhielt, daß ein Nebeneinander himmlischer Erzeuger und irdischer Eltern etwas Unnatürliches sein könnte; vgl. die Inschrift von Rosette in Dittenberger Or. inscr. 90 9 und bei Wendland Kultur p. 76 10 = [2] p. 406 10. Wenn bei den Synoptikern Gott Vater heißt als treuer Helfer und Vorbild seiner Kinder, bei Paulus als der,

sage dir: wenn einer nicht $\frac{\text{von oben her gezeugt}}{\text{aufs neue geboren}}$ wird, kann er das
4 Reich Gottes nicht sehen. Nikodemus sagt zum ihm: wie kann jemand, der alt ist, geboren werden? Er kann doch nicht zum zweiten Mal in den Leib seiner Mutter eingehen und geboren werden? Jesus antwortete:

welcher sie durch Adoption angenommen hat, so bei Joh als ihr Erzeuger. Und die göttliche Zeugung ist ihm mehr als ein Bild dafür, daß Gott den Samen des Wortes (Lc 8 11) in ihre Herzen gesenkt hat (Jac 1 18. 21 I Petr 1 23). Vielmehr denkt er an einen Akt, der Menschen durch Befruchtung mit himmlischem Samen göttlichen Wesens teilhaftig werden läßt (I Joh 3 9). Diese Anschauung ist auf hellenistischem Boden gewachsen. In den Mysterienkulten bewirkt Weihe und Sakrament die Umwandlung des Menschen zum Sohn der Gottheit. Und das heißt „Erzeugung". In der von Dieterich herausgegebenen sog. Mithrasliturgie richtet der Myste an Helios zur Weitergabe an den höchsten Gott die Worte: σήμερον τούτου ὑπό σου μεταγεννηθέντος (12 3 f.). Axiochos ist eben als Eingeweihter γεννήτης τῶν θεῶν (Ps.-Plato Axiochos p. 731d; s. dazu E. Rohde Psyche3 II p. 422 f.). Hermetische Schriften XIII (XIV) in Reitzenstein Poimandres 339 ff.; dazu Hellenist. Mysterienreligionen 1910 p. 33 ff. Weiteres Material bei Dieterich 134 ff. Aus Berührung mit Kreisen, in denen solche Weisheit blühte, erklärt sich auch die Art, wie Philo immer wieder von der Zeugung aus Gott redet. Und hier ist vor allem an seine Auffassung zu erinnern, wonach das Gute im Menschen durch göttliche Zeugung hervorgebracht wird: Leg. alleg. III 180 f. p. 122 f. zu Gen 30 1. 2 οὐ γὰρ ἀντὶ θεοῦ ἐγώ (Ἰακώβ) εἰμι τοῦ μόνου δυναμένου τὰς ψυχῶν μήτρας ἀνοιγνύναι καὶ σπείρειν ἐν αὐταῖς ἀρετὰς καὶ ποιεῖν ἐγκύμονας καὶ τικτούσας τὰ καλά . . . . τῆς ἀρετῆς ὁ θεὸς τὰς μήτρας ἀνοίγει, σπείρων ἐν αὐταῖς τὰς καλὰς πράξεις, ἡ δὲ μήτρα, παραδεξαμένη τὴν ἀρετὴν ὑπὸ θεοῦ, οὐ τίκτει τῷ θεῷ, ἀλλ' ἐμοὶ τῷ Ἰακὼβ υἱούς. Cherub. 43 p. 147. Vit. Mos. I 279 p. 124 f. — Mit dem Gedanken der Zeugung durch Gott tritt oft der der Wiedergeburt in enger Verbindung auf (Mithraslit. 12 3 f. 14 31, Hermet. Schriften XIII [XIV] ed. Reitzenstein p. 339 ff.); sehr verständlich, da bei dem schon Lebenden der göttliche Zeugungsakt eine neue Geburt zur Folge haben muß. Jesus hat die Forderung gestellt ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδία, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (Mt 18 3; vgl. Barn 6 11), Paulus den Gläubigen eine καινὴ κτίσις genannt (Gal 3 2 4 6 6 15 II Cor 5 17). Aber während jenes Wort höchstens einen Anstoß zur Entstehung des Begriffs hat geben können, wie er überhaupt aus jüdischen Prämissen schwerlich ableitbar ist, geht Paulus weiter und klärt uns über die Voraussetzungen der καινὴ κτίσις auf: der Mensch muß sterben und ein neues Leben beginnen (Rom 6 3. 4). Das führt uns zum Verständnis der Neugeburt wieder auf die Mysterien. Denn wie bei manchen Naturvölkern (Frazer The golden bough III p. 422 - 446), so wurde in den Mysterienkulten der Kaiserzeit der Eintritt in den religiösen Verband als ein Sterben und Wiedergeborenwerden empfunden und dargestellt: das Taurobolium in den Kulten des Mithras, Attis und der magna mater schafft *in aeternum renati* CIL 510. 637. Vgl. zu Attis noch Sallust. de diis et mundo 4. „Wiedergeborene" der Isis bei Apuleius Metamorph. XI 21. 24, im späteren eleusinischen Ritus bei Tertullian de baptismo 5. παλιγγενεσία in den hermetischen Schriften XIII (XIV), besonders 1: μηδένα δύνασθαι σωθῆναι πρὸ τῆς παλιγγενεσίας. Dieterich p. 157—179. Reitzenstein Mysterienreligionen 26. 31 ff. 44. 57. 77 f. 98. 105. 157. S. auch die Exkurse zu Rom 6 4 I Joh 3 9.

4 Zu der verwunderten Frage des Nikodemus vgl. den merkwürdigen Brauch der Athener bei Hesych zu δευτερόποτμος: οὕτω δὲ ἔλεγον, ὁπόταν τινὶ ὡς τεθνεῶτι τὰ νομιζόμενα ἐγένετο καὶ ὕστερον ἀνεφάνη ζῶν. . . ἢ ὁ δεύτερον διὰ γυναικείου κόλπου διαδύς· ὡς ἔθος ἦν παρὰ Ἀθηναίοις ἐκ δευτέρου γεν-

wahrlich, wahrlich, ich sage dir: wenn einer nicht durch / aus Wasser und 5
Geist gezeugt / geboren wird, kann er nicht in das Reich Gottes eingehen. Das 6
vom Fleisch Gezeugte ist Fleisch und das vom Geist Gezeugte ist Geist.
Du brauchst dich gar nicht zu wundern, daß ich dir sagte: ihr müßt 7
von oben her gezeugt / aufs neue geboren werden. Der Wind weht, wo er will, und du 8
hörst sein Sausen, aber du weißt nicht, wo er herkommt und wo er

---

νὰσθαι. Dazu Dieterich Mithraslit. 123 3. **5** Feierliche Wiederholung des Gedankens von 3, wobei ἰδεῖν durch εἰσελθεῖν ersetzt, das ἄνωθεν durch ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος (beides ohne Artikel als allgemeine Kategorien) umschrieben wird. Damit soll nicht die Geistestaufe des Messias neben die Wassertaufe des Johannes gestellt werden und beide als unbedingt nötig zum Heil erscheinen (Zahn); vielmehr tritt der Nur-Wasser-Taufe des Vorläufers eine andere gegenüber, die christliche, bei der sich Wasser und Geist (vgl. I Cor 6 11 12 12 II Cor 1 22 Act 2 38 8 16. 17 19 5. 6 Hebr 6 4 Tit 3 5 Barn 11 11) zu gemeinsamer Wirkung verbinden (so schon Irenaeus Fgm. 35. Tertullian de bapt. 13; auch das zu 3 zitierte Wort ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε κτλ. wird von Justin und Ps.-Clemens — vgl. auch ed. Lagarde p. 4 26 — von der christlichen Taufe verstanden). Hier wie bei den Mysterienkulten vollzieht sich im Ritus die göttliche Zeugung. Schon Paulus hat übrigens die Taufe mit der Wiedergeburt in Verbindung gebracht (Rom 6 4). Vgl. Tit 3 5 das λουτρὸν παλινγενεσίας, Barn 16 8, Hermas Sim IX 16, Justin Apol. I 66 εἰς ἀναγέννησιν λουτρόν und die Ps 2 7 verwertende Taufgeschichte Lc 3 22 D cod. it, wonach Jesus durch die Taufe zum Sohn Gottes gezeugt wird. **6** Das Neutrum τὸ γεγενν. (anders 8) gibt dem Satz den Charakter einer allgemein gültigen Regel. Aristoteles Metaph. VII 8 p. 1033 b φανερὸν ὅτι τὸ γεννῶν τοιοῦτον μὲν οἷον τὸ γεννώμενον. Geist und Fleisch treten sich hier wie bei Paulus als zwei Sphären gegenüber, deren letztere nicht nur durch Vergänglichkeit, sondern auch durch Sündhaftigkeit charakterisiert ist und sich daher zum Reiche Gottes schlechthin antithetisch verhält (I Cor 15 50). Bürger des Gottesreiches entstehen nicht durch fleischliche Zeugung 1 13. Die Regel, daß μή mit Conj. Aor. dem Beginn der verbotenen Handlung vorbeugen will, während μή mit Imp. Praes. einem vorhandenen Zustand ein Ende zu machen sucht, hat für Joh überall Gültigkeit (vgl. 2 16 5 14 19 21 20 17. 27) mit Ausnahme des einzigen Falles **7**, wo sich bei ihm Conj. Aor. in dieser Verbindung findet. Der Sonderfall erklärt sich nach Art anderer, der Umgangssprache angehöriger Wendungen wie μὴ φροντίσῃς „mach dir keine Gedanken", μὴ δείσῃς „hab keine Angst", wodurch eine gewisse Hast und Ungeduld zum Ausdruck kommt. Vgl. J. H. Moulton Einleitung p. 198—205. **8** So sehr Nikodemus über die Zeugung von oben, d. h. durch das πνεῦμα 6 staunen mag, so sicher ist ihre Wirklichkeit nachzuweisen. Zu diesem Zweck wird das Wesen des πνεῦμα ins Auge gefaßt nach dem Doppelsinn, den das Wort gleich hebr. רוּחַ haben kann (vgl. das synoptische Wortspiel mit ψυχή Mt 10 39). Das erste πνεῦμα nämlich darf nicht = Geist (Origenes in Joh Fgm. XXXVII. Theodor v. Mops. Augustin; dagegen Ps.-Augustin Quaest. Vet. et Nov. Test. 59 5 Souter 1908), sondern muß wegen des πνεῖ = Wind genommen werden wie Gen 8 1 III Reg 18 45 19 11 Hiob 1 19 30 15 Ps 47 8 103 4 Sap 13 2. ποῦ für das der biblischen Gräzität fremde ποῖ: 7 35 8 14 12 35 13 36 16 5 I Joh 2 11

9 hingeht. So steht es mit jedem, der von dem Geist gezeugt ist. Nikodemus antwortete und sagte zu ihm: wie kann solches geschehen?
10 Jesus antwortete und sagte zu ihm: du bist der Lehrer Israels und be-
11 greifst das nicht? Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: wir reden, was wir wissen, und legen Zeugnis ab von dem, was wir gesehen haben,
12 und doch nehmt ihr unser Zeugnis nicht an. Habe ich von den irdischen Dingen zu euch geredet, ohne Glauben zu finden, wie werdet
13 ihr glauben, wenn ich von den himmlischen zu euch rede. Und niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen außer dem, der vom Himmel

---

Hebr 11 8 Gen 16 8 Judc 19 17 ποῦ πορεύῃ καὶ πόθεν ἔρχῃ; Ignat. ad Philad. 7. Zum Gedanken vgl. Eccl 11 5. 6 Sir 16 21 IV Esra 4 5—11 Xenoph. Memor. Socr. IV 3 14 καὶ ἄνεμοι αὐτοὶ μὲν οὐχ ὁρῶνται, ἃ δὲ ποιοῦσι φανερὰ ἡμῖν ἐστι, καὶ προσιόντων αὐτῶν αἰσθανόμεθα. Minuc. Felix Octav. 32 5. Bei ὁ γεγενν. ἐκ τοῦ πνεύματος fehlt das Wasser. Während S cod. it syr sin cur es aus 5 eintragen, wollen Neuere (zuletzt Wellhausen 17 f. Merx 55—60) es lieber auch dort streichen. Aber das Fehlen 8 läßt sich begreifen, weil das Unterscheidende bei der christlichen Taufe eben der Geist ist. Zu Geist und Wind vgl. 20 22 und Act 2 2. 4. **10** ὁ διδάσκαλος ist rhetorisch = der bekannte Lehrer; vgl. Mart. Polyc. 12 2 ὁ τῆς Ἀσίας διδάσκαλος. Ps.-Clemens Hom. V 18 von Sokrates: ὁ τῆς Ἑλλάδος διδάσκαλος. Von **11** an wird das Gespräch zu einer ununterbrochenen Rede Jesu, oder besser zur Rede der christlichen Gemeinde und deren Sprachrohr, des Evangelisten, über Jesus. So erklärt sich der Plural, während Jesus nirgends den Plural der Majestät oder gar des Schriftstellers gebraucht, sich auch wegen 3 32 8 38 nicht mit dem Täufer oder den Jüngern zusammenschließen kann. Vgl. 1 14 19 35 21 24 I Joh 1 1—3 III Joh 12. Die Christenheit beschwert sich über den Unglauben, den das Judentum ihrem schlechthin gesicherten Zeugnis entgegenbringt. Freilich **12**, wie sollten die, welche die irdischen Dinge ablehnen, der Verkündigung himmlischer Dinge Glauben schenken. Zum Gegensatz von ἐπίγεια und ἐπουράνια vgl. Sap 9 16 Philo Leg. alleg. III 168 p. 120. I Cor 15 40 Phil 2 10. Ignatius Eph. 13 2; Trall. 9 1. Polyc. Phil. 2 1. Ignatius Trall. 5 kennt himmlische Dinge, die dem Verständnis des unmündigen Christen zu hoch sind, und sagt von sich: δύναμαι νοεῖν τὰ ἐπουράνια καὶ τὰς τοποθεσίας τὰς ἀγγελικὰς καὶ τὰς συστάσεις τὰς ἀρχοντικάς, ὁρατά τε καὶ ἀόρατα. **13** begründet das Recht der christlichen Predigt, für ihre Behandlung der himmlischen Dinge Glauben zu fordern. Jesus selbst konnte von seiner Himmelfahrt — und nur von ihr sind die Worte ungezwungen zu verstehen (vgl. 6 62 20 17) — lediglich im Ton der Weissagung reden, nicht im Perfektum. Die christliche Gemeinde aber sieht auf das Ereignis zurück und weiß über τὰ ἐπουράνια Bescheid, weil ihr Meister der einzige ist, der sich im Himmel umgesehen hat. Zur Form der Rede vgl. Deut 30 11. 12 Prov 24 27 Bar 3 29 IV Esr 4 8 Rom 10 6 Eph 4 10, zur Sache IV Esr 4 21: *Denn wie das Land dem Walde gegeben ist und das Meer seinen Wogen, ebenso können die Erdenbewohner nur das Irdische erkennen und nur die Himmlischen das, was in Himmelshöhen ist.* Vom Standpunkt der Gemeinde aus versteht sich auch der Schluß des Verses ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ, den Abendländer und Syrer bezeugen. Syr cur hat freilich das Imperfektum ὃς ἦν, syr sin „aus dem Himmel“. Das aber sind offensichtlich, ebenso wie der Fortfall des ganzen Passus bei SBL, Korrekturen, die ihr Motiv in der Empfindung haben, daß die Worte in den Mund des irdischen Jesus nicht hineinpassen. Vgl. 1 18. An den Aufstieg Jesu

herabgekommen ist, der Sohn des Menschen, der im Himmel ist. Und 14
wie Moses die Schlange in der Wüste erhöht hat, so muß der Sohn
des Menschen erhöht werden, damit jeder, der da glaubt, an ihm ewi- 15
ges Leben habe. So sehr nämlich hat Gott die Welt geliebt, daß er 16
den einzigerzeugten Sohn hingab, damit jeder an ihn Glaubende nicht
verloren gehe, sondern ewiges Leben habe. Denn Gott hat den Sohn 17
nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richte, sondern damit die

in den Himmel knüpft **14** der Begriff des ὑψοῦσθαι an, auch dies einer der bei Joh beliebten doppeldeutigen Ausdrücke (s. zu 2 22). Zunächst nämlich besagt er (vgl. Mt 11 23 23 12 Lc 10 15 14 11 18 14) die Erhöhung zur Herrlichkeit 8 28 12 32. 34 (vgl. Jes 52 13 ὁ παῖς μου ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται), d. h. in den Himmel (Act 2 33 5 31). Daneben aber umfaßt er auch jene Erhöhung, welche die Voraussetzung der Erhebung in den Himmel ist, die Erhöhung ans Kreuz 12 33 8 28. Zu dem Spiel mit den Ausdrücken „erhöhen" und „kreuzigen" vgl. Artemidorus Oneirocr. I 76 εἰ δέ τις ὑψηλὸς ὀρχοῖτο, εἰς φόβον καὶ δέος πεσεῖται, κακοῦργος δὲ ὢν σταυρωθήσεται διὰ τὸ ὕψος καὶ τὴν τῶν χειρῶν ἔκτασιν. II 53. IV 49. Pesikta rabb. 10: Ein Prinz lehnt sich gegen seinen Vater, den König auf. Dieser befiehlt, ihn aufzuhängen. Doch der Erzieher legt sich ins Mittel, und der König würde gerne Gnade üben, wenn er sich nicht durch seinen Befehl gebunden fühlte. Da weist der Erzieher darauf hin, daß man die Verordnung auch so interpretieren könne, der Sohn (er heißt מונגנים = μονογενής, v. 16) solle erhöht und erhoben werden. Zur typologischen Verwertung von Num 21 4—9 vgl. Sap 16 6 Philo Leg. alleg. II 76 ff. p. 80 ff.; Agric. 95 p. 315. Barn 12 5—7. Die Deutung der Stelle auf die Kreuzigung schon bei Justin Apol. I 60; Dial. 91. 94, dann bei Chrysostomus, Theodor, Augustin. Uebrigens wird weniger Christus mit der Schlange verglichen, als auf die Tatsache verwiesen, daß in beiden Fällen ein ὑψοῦσθαι **15** das Mittel der σωτηρία war. πιστεύειν hier wie 12 ohne Objekt, wofür auch spricht, daß es bei Joh nie mit einer anderen Präposition als εἰς vorkommt. ἐν αὐτῷ (so B gegen L ἐπ' αὐτῷ, A ἐπ' αὐτόν, S εἰς αὐτόν) gehört zu ἔχῃ. αἰώνιος, bei Joh stets verbunden mit ζωή, ist durch Inschriften und Papyri reich bezeugt, ein häufiges Attribut der kaiserlichen Macht. Ueber „ewiges Leben" im AT und späteren Judentum s. Grill I 229 ff. 209, im NT außerhalb von Joh ebenda p. 236 ff. **16** begründet die Aussage, daß die Erhöhung Jesu ans Kreuz Lebensmitteilung an die Welt (s. zu 1 10), soweit sie zum Glauben kommt, bezweckte. ἔδωκεν daher nicht = ἀπέσταλκεν I Joh 4 9, sondern = παρέδωκεν (sc. εἰς θάνατον) Rom 8 32. Streng konsekutives ὥστε mit Indikativ findet sich im NT wohl nur hier und Gal 2 13, fehlt in LXX so gut wie ganz und ist in den Papyri selten; z. B. P. Oxy. 471 89. οὕτως — ὥστε mit Indikativ bei Epictet I 11 4 IV 11 19. μονογενής s. zu 1 14; Jesus heißt so in vorirenäischer Zeit außerhalb von Joh und I Joh nur bei Justin Dial. 105. Mart. Polyc. 20 2. Diognet 10 2 und im Symbol. rom. Mit εἰς αὐτόν empfängt das πιστεύειν 15 sein Ziel. Der paulin. Gegensatz von ἀπόλλυσθαι und σώζεσθαι I Cor 1 18 II Cor 2 15 4 3 ist hier ins Johanneische übersetzt. Der Aorist ἀπόληται charakterisiert das Verderben als momentanes Ereignis, das Präsens ἔχῃ den Besitz des Lebens als dauernden Zustand. **17** begegnet einem aus falscher Vorstellung vom Zweck der Sendung des Messias fließenden Einwand. Dabei ist zu beachten, daß auch κρίσις und κρίνειν 17—19 doppelsinnige Ausdrücke sind: 1. = Gericht, Verurteilung; 2. = Scheidung, Sonderung. Philo Somn. I 147 p. 643 οὔτε γὰρ θεὸς οὔτε λόγος θεῖος ζημίας αἴτιος. Cornutus ed. Lang 1881

18 Welt durch ihn gerettet werde. Der an ihn Gläubige wird nicht gerichtet. Der Ungläubige ist bereits gerichtet, weil er nicht zum Glauben an den Namen des einzigerzeugten Sohnes Gottes gekommen ist.
19 Das Gericht aber besteht darin, daß das Licht in die Welt gekommen ist und die Menschen der Finsternis den Vorzug gegeben haben vor dem
20 Licht; denn ihre Werke waren böse. Jeder nämlich, der Uebles tut, haßt das Licht und kommt nicht zu dem Licht, damit seine Werke
21 nicht offenkundig werden. Wer aber die Wahrheit tut, kommt zu dem Licht, damit seine Werke offenbar werden, daß sie (nämlich) in Gott gewirkt sind.

---

c. 16 über den Hermes-Logos: οὐ γὰρ πρὸς τὸ κακοῦν καὶ βλάπτειν, ἀλλὰ πρὸς τὸ σώζειν μᾶλλον γέγονεν ὁ λόγος. S. zu 5 22. **18** Bei ὅτι μὴ πεπίστευκεν sollte man eigentlich οὐ erwarten (Blaß Gramm. § 75 3, der deshalb die Worte streicht: Ausgabe p. XVII und 12); doch s. auch Epictet IV 4 8 und Joseph. c. Apion. I 23 διήμαρτον ὅτι μὴ ταῖς ἱεραῖς ἡμῶν βίβλοις ἐνέτυχον. Es wird hier klar ausgesprochen, daß das Gericht für Joh in der Scheidung besteht, die der Menschensohn herbeiführt. Wer sich ihm, dem Träger des Lebens, gläubig anschließt, ist dem Gericht enthoben (5 24), wie ja auch das ewige Leben für den Gläubigen bereits gegenwärtiger Besitz ist (3 15), wer ihn verwirft, ist eben damit bereits verurteilt. Spricht Joh trotzdem gelegentlich von dem Gericht am jüngsten Tage 5 28. 29 12 48, so ist das als Anpassung an die volkstümliche Anschauung zu werten. Vgl. H. Holtzmann Nt. Theol.[2] II p. 575—578. **19** geht dem Gedanken des Selbstgerichtes weiter nach. Die Form der Vergangenheit, in der von Jesu Wirksamkeit die Rede ist, zeigt dabei wieder deutlich, daß der Evangelist das Wort führt. Demgemäß entspricht auch die Bezeichnung Jesu als des φῶς dem Stile des Prologes (1 4). Auch der tragische Ton war dort schon angeschlagen 1 5. 9—11. μᾶλλον, = potius wie 12 43, nicht = magis, was einen gewissen Grad von Liebe zum Licht zugeben würde, während es sich noch 20 um Haß handelt, gehört nicht zum Verbum, sondern zum Nomen. Philo Spec. leg. I 54 p. 220 nennt Juden, die vom Monotheismus abfallen σκότος αἱρούμενοι πρὸ αὐγοειδεστάτου φωτός. **20 21** erklärt das Verhalten der Menschen dem in Christus aufgegangenen Lichte gegenüber durch einen allgemein gültigen Erfahrungssatz. ἐλέγχειν bedeutet hier weniger „überführen", „rügen", „beschämen" (8 9. 46 16 8), als „an den Tag legen", „ans Licht stellen", „dartun"; vgl. Eph 5 11. 13 und P. Hib. 55 3 ἄγων καὶ τὸν ποιμένα τὸν ἐλέγξοντα περὶ ὧν μοι εἶπας. Das ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν (vgl. I Joh 1 6) findet sich im AT als Wiedergabe von עָשָׂה אֱמֶת Gen 32 10 47 29 Jes 26 10 Neh 9 33 Tob 4 6 13 6. Aber entsprechend der Vertiefung des Sinnes von ἀλήθεια (s. zu 1 14) bedeutet der Ausdruck für Joh ein Wirken, wie es die wahre Gotteserkenntnis eingibt. ἔργα ἐργάζεσθαι auch 6 28 9 4 Mc 14 6 = Mt 26 10 I Cor 16 10 Num 8 11 Jer 51 38. Der Gedanke, daß das Gute zum Lichte drängt, während das Böse das Dunkel aufsucht, ist oft ausgesprochen worden. Vgl. z. B. Eurip. Iph. Taur. 1026 κλεπτῶν γὰρ ἡ νύξ, τῆς δ' ἀληθείας τὸ φῶς. Plutarch Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus 11 p. 82 b; Contra volupt. bei Stobaeus Antholog. III 6 33 ed. Hense t. III p. 299. Philo de Jos. 68 p. 51 und besonders ausführlich Spec. leg. I 319—323 p. 260 f., wo er das lichtscheue Treiben der Mysterienkulte geißelt.

Schon die Einzelauslegung hat schwere Bedenken gegen die Geschichtlichkeit des Nikodemusgesprächs wachgerufen. Das Wortspiel 3 3 ist im Munde

Hierauf kam Jesus und seine Jünger in die judäische Landschaft, 22
und dort hielt er sich mit ihnen auf und taufte. Aber auch Johannes 23
war mit Taufen beschäftigt in Aenon nahe bei Salim, weil dort viel
Wasser war; und man kam herzu und ließ sich taufen. Johannes war 24
nämlich noch nicht ins Gefängnis geworfen. Da kam es nun zu einem 25
Streit zwischen den Jüngern des Johannes und einem Juden über die

eines aramäisch Redenden unmöglich. Jesus konnte, ohne Un- oder Mißverständnis geradezu herbeizuzwingen, mit Nikodemus weder von der christlichen Taufe 5 noch von dem Heilswert seines Todes 16 sprechen. Wie die Auseinandersetzung unvermerkt in eine Reflexion des Evangelisten über Jesus ausläuft (s. zu 11), so ist auch Nikodemus auf einmal verschwunden, ohne daß man erfährt, wie er die Belehrung aufgenommen hat. Die wahren Empfänger der Unterweisung sind eben die Leser des Evangeliums, und die, der synoptischen Tradition fremde (doch s. noch Joh 7 50 19 39), Figur des Nikodemus hat ihre Hauptaufgabe erfüllt, wenn sie eine passende Gelegenheit zu den Ausführungen geboten hat. Daneben ist sie dem Joh wohl wertvoll als Typus der Halbgläubigkeit in Israel, mehr noch als apologetisch brauchbarer Beweis dafür, daß sich der Anhang Jesu keineswegs nur aus Fischern, Zöllnern und Sündern rekrutiert hat. Ob dem Evangelisten eine geschichtliche Persönlichkeit, etwa der vom Talmud in die Zeit der Zerstörung Jerusalems versetzte Nikodemus, der eigentlich Buni ben Gorion geheißen haben und ein Jünger Jesu gewesen sein soll (vgl. Franz Delitzsch Zeitschr. f. luth. Theol. 1854 p. 643—47), vorgeschwebt hat, bleibt ganz ungewiß. Ebensowenig läßt sich etwas darüber ausmachen, ob und in welchem Umfang echte Jesuworte zugrunde liegen. Jedenfalls verfährt der Evangelist bei seiner Wiedergabe der zeugenlosen Unterhaltung mit derselben Freiheit, wie Dionys. Hal. IV 65 bei seinem Bericht über die nächtliche Auseinandersetzung unter vier Augen zwischen Lucretia und Sextus Tarquinius. Am Richtigsten faßt man die Perikope als ein Programm der gesamten Verkündigung des Evangelisten mit ihren teils lehrhaften, teils apologetisch-polemischen Zielen auf.

3 22—36 Jesus und der Täufer. **22** Jesus begibt sich aus der Hauptstadt in die Landschaft von Judäa: ἡ Ἰουδαία γῆ. Ἰουδαία adjektivisch wie Mc 1 5 Act 16 1, γῆ wie sonst χώρα 11 54. 55 Mc 1 5. διατρίβειν oft mit einer Zeitangabe (s. d. Beispiele bei Wetstein), doch ebensooft absolut: 11 54 Act 12 19 15 35 II Macc 14 23 Jos. Bell. I 20 1. Das Imperf. ἐβάπτιζεν weist auf eine dauernde Tätigkeit. Die Art der Taufe ergibt sich aus 3 5. Die Lokalität **23** ist schwer bestimmbar, und die Namen sind vielleicht symbolisch aufzufassen (Quelle, Heil). Nach Euseb. Onom. p. 40 1 liegen Ainon und Salim acht römische Meilen südlich von Skythopolis im nördlichsten Samarien (vgl. Jos 19 22). Gleichfalls in Samarien, $5^1/_2$ Kilometer östlich von Sichem befindet sich noch heute ein Salim, das auch Epiph. Haer. 55 2 vorkommt. 22 freilich würde uns eher auf Judäa führen, und hier hat Jos 15 61 LXX wenigstens ein Αἰνών. Vgl. Zahn Zur Heimatkunde des Ev. Joh. II, Neue kirchl. Zeitschr. 1907 p. 593—608. **24** korrigiert, um für die folgende Erzählung Raum zu schaffen, ausdrücklich die ältere Ueberlieferung, wonach Jesus erst nach der Gefangennahme des Täufers aufgetreten ist (Mc 1 14 Mt 4 12). Zu **25** vgl. Dionys. Hal. VIII 89 4 ζήτησις δὴ μετὰ τοῦτο πολλὴ ἐκ πάντων ἐγίνετο. ἐκ ist = „vonseiten“ und daher kein τινῶν oder τισίν zu ἐκ τῶν μαθ. zu ergänzen. Neben der gewiß ursprünglichen Lesart μετὰ Ἰουδαίου, vertreten durch ABL syr sin, melden sich außer dem gleichfalls gut bezeugten Plural Ἰουδαίων (S Ferrargruppe it vg syr cur Origenes. Skeireins p. 7 Dietrich) noch mancherlei Konjekturen zum Wort: Ἰησοῦ,

26 Reinigung. Und sie gingen zu Johannes und sprachen zu ihm: Rabbi,
der jenseits des Jordans bei dir war, für den du Zeugnis abgelegt hast,
27 siehe der tauft und alle kommen zu ihm. Johannes antwortete und
sprach: kein Mensch kann etwas bekommen, es sei ihm denn vom
28 Himmel gegeben. Ihr selbst seid meine Zeugen, daß ich gesagt habe:
ich bin der Messias nicht, sondern ein Abgesandter bin ich (nur) vor
29 jenem her. Bräutigam ist wer die Braut hat. Der Freund des Bräu-
tigams aber, der dabei steht und auf ihn horcht, freut sich herzlich
über die Stimme des Bräutigams. Diese, die mir zustehende Freude
30 hat nun ihren Gipfelpunkt erreicht. Jener muß wachsen, ich aber ab-
31 nehmen. Der von oben kommt, ist über allen; der von der Erde ist,
ist von der Erde und redet von der Erde aus. Der aus dem Himmel

τοῦ Ἰησοῦ, τῶν Ἰησοῦ. Wie sonst „die Juden", so erscheint hier einer von ihnen als Feind der gemeinsamen Sache Jesu und des Täufers. **26** Die Johannesjünger sind über des Konkurrenten Erfolg, den sie auf das Zeugnis ihres Meisters zurückführen, erbittert. πάντες, was syr sin in „viele" abschwächt, ist der Ton leidenschaftlicher Uebertreibung; vgl. 12 19. **27** λαμβάνειν ist, dem διδόναι gegenübergestellt, nicht „nehmen", „ergreifen", sondern „bekommen", „empfangen" (1 10 6 7 14 17 Mt 7 8 10 8). ἐκ τοῦ οὐρανοῦ = ἐκ θεοῦ, wie Mc 11 30 = Mt 21 25 = Lc 20 4. Ganz ähnlich, wie hier der Täufer, spricht sich 6 65 19 11 Jesus selbst aus. Der Täufer knüpft **28** an das ᾧ σὺ μεμαρτ. 26 an und verweist auf sein früheres Zeugnis 1 20. 27. 30. Das ἐκείνου bezieht sich wohl nicht auf ὁ Χριστός — dann würde ein αὐτοῦ genügen —, sondern auf jenen, gegen den sich die Beschwerde richtet. **29** knüpft indirekt an die alttestamentliche Vergleichung des Verhältnisses Jahwes zu Israel mit einer Ehe, direkt an die urchristliche Vorstellung von Christus als dem Bräutigam und der Gemeinde als seiner Braut an; vgl. Apoc 21 2. 9 22 17 II Cor 11 2 Mc 2 19 Mt 9 15 25 1—12. Der φίλος τοῦ νυμφίου (I Macc 9 39; rabbinische Stellen bei Wetstein) = שׁוֹשְׁבִן figuriert als Brautwerber und ist auch bei den Hochzeitsfeierlichkeiten in hervorragender Weise beteiligt. Weder das ἑστηκώς noch die φωνή τ. νυμφ. beziehen sich auf besondere Vorgänge bei der Feier. Der Freund konzentriert in richtiger Einsicht dafür, wer der Held des Festes ist, seine Aufmerksamkeit auf den Bräutigam und ist beglückt durch die Aeußerungen seiner Fröhlichkeit (vgl. Jer 7 34 16 9 25 10). Statt des hellenistischen χαρὰν χαίρειν Mt 2 10 steht hier das besser griechische χαρᾷ χαίρειν, wie Jes 66 10 I Thess 3 9. Der Ausdruck ἡ χαρὰ πεπλήρωται im Munde des joh. Christus 15 11 16 24 17 13, dazu I Joh 1 4. Vgl. die ähnliche Redensart καιρὸς πεπλήρωται 7 8. **30** ἐλαττοῦσθαι, in LXX in der Regel = Mangel haben (I Reg 2 5 21 15 II Reg 3 29 Ps 33 10 u. ö., besonders bei Jes Sir), bedeutet an unserer Stelle das intransitive „abnehmen", wie Philo Leg. alleg. II 3 p. 67; Virtut. 46 p. 383; Gigant. 27 p. 266. Ps.-Philo de incorrupt. mundi c. 7 p. 494, c. 23 p. 510. Jos. Ant. VII 1 5: Joab fürchtet, daß er Abner gegenüber ἐλαττωθείη καὶ τῆς στρατηγίας ἀφεθείη. **31** führt die überragende Bedeutung Jesu auf seinen höheren Ursprung zurück. ὁ ἄνωθεν ἐρχόμ. = 13 ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς. Zu ἐπάνω πάντων vgl. Rom 9 5 Act 10 36. Zu dem Gegensatz des ὢν ἐκ τῆς γῆς und des ἐκ τοῦ οὐρ. ἐρχ. vgl. I Cor 15 47 und den Exkurs zu dieser Stelle, zum ἐκ τῆς γῆς λαλεῖν vgl. I Joh 4 5, zum Ganzen Joh 3 6 8 23. Trotzdem der Täufer ein Gottgesandter ist (1 6) und göttlicher Offenbarung gewürdigt war (1 33), bleibt sein Blick als der eines Erdenmenschen doch irdisch beschränkt.

kommt, ist über allen. Was er gesehen und gehört hat, davon legt 32
er Zeugnis ab, und doch nimmt keiner sein Zeugnis an. Wer sein 33
Zeugnis annimmt, der bestätigt damit, daß Gott wahrhaftig ist. Denn 34
der, den Gott gesandt hat, redet die Worte Gottes. Ohne Maß nämlich
gibt Gott den Geist. Der Vater liebt den Sohn und hat alles in seine 35

Das ἐπάνω πάντων ἐστίν am Schluß des Verses fehlt in SD cod. it, ist gewiß entbehrlich, aber vielleicht gerade deshalb echt. **32** Zu dem Wechsel des Tempus ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν vgl. Blaß § 59 3 und J. H. Moulton Einleitung p. 223 f. Die Worte der Klage überraschen zwar nicht nach 1 5. 10 3 11. 12, nehmen sich aber neben dem πάντες 26 und der Freude des Täufers 29 einigermaßen merkwürdig aus. Es spricht eben wieder der Evangelist. Das übertreibende οὐδείς wie Jes 57 1 ἴδετε ὡς ὁ δίκαιος ἀπώλετο, καὶ οὐδεὶς ἐκδέχεται τῇ καρδίᾳ, καὶ ἄνδρες δίκαιοι αἴρονται, καὶ οὐδεὶς κατανοεῖ. **33** folgt wie 1 12 eine Einschränkung. Die von öffentlichen Urkunden und Kontrakten (Jer 39 10 Esth 8 8. 10) herstammende Metapher σφραγίζειν sagt ein „Bestätigen", „Beglaubigen", „Verbürgen" aus: das Siegel dient zur Sicherstellung (IV Macc 7 15 Rom 4 11 I Cor 9 3 II Tim 2 19); vgl. 6 27. In gleichem Sinne wird auch das Medium gebraucht (II Cor 1 22 Rom 15 28? Philo Vita Mos. I 30 p. 85), mit besonderer Vorliebe jedoch das Kompositum ἐπισφραγίζεσθαι: II Esr 19 38 Philo de Jos. 98 p. 55; Quod det. pot. ins. sol. 31 p. 197; Praem. et poen. 108 p. 425; Legat. ad Caium c. 32 p. 581. Andere Belege bei Wetstein. ἀληθής (8 26) bezeichnet, anders als ἀληθινός 17 3 (s. zu 1 9), Gott als wahrhaftig, aufrichtig (vgl. Mc 12 14 Mt 22 16 Rom 3 4 II Cor 6 8). Wer den Träger der göttlichen Offenbarung ablehnt, macht Gott zum Lügner (I Joh 5 10), wer ihn annimmt, bestätigt damit, daß Gott wahrhaftig ist. Daß man in seinem Gesandten Gott selber zu treffen vermag, begründet die allgemeine Aussage **34**. Aber wie sie sich wegen 31 doch nur auf Jesus beziehen kann, der allein nicht „von der Erde" redet, so wird auch 34b trotz gleicher Allgemeinheit (das Präsens δίδωσι) auf ihn gehen und zeigen wollen, was ihn befähigt, allezeit Herold der ῥήματα τοῦ θεοῦ zu sein. Allerdings fehlen in der am besten (SL cod. it) bezeugten Lesart das Subjekt wie das entferntere Objekt. Aber der Zusammenhang 34a. 35 verlangt als jenes Gott, als dieses Christus, und beide Forderungen haben sich in gewissen Textgestalten einen Ausdruck zu verschaffen gewußt. Die Wendung ἐκ μέτρου ist in der griechischen Sprache m. W. nicht nachgewiesen. Es bedeutet wohl „in kärglichem Maße" wie ἐν μέτρῳ Ezech 4 11. 16 Judith 7 21. Daß Gott seinen Sohn im Gegensatz zu den Menschen ἀμέτρητον καὶ ὁλόκληρον πᾶσαν τὴν ἐνέργειαν τοῦ πνεύματος verliehen habe, liest auch Chrysostomus Hom. 30 2 t. VIII p. 172d aus unserer Stelle heraus; vgl. Ammonius in der Corderius-Catene 113. In der Taufgeschichte des Hebräerevangeliums lautete es: *cum ascendisset dominus de aqua descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum* (Hieron. in Is. 11 2 IV p. 156). Daß Jesus Gottgesandter in besonderem Sinne und zu seinem Berufe in einzigartiger Weise ausgerüstet ist, hat seinen Grund **35** in der Liebe des Vaters zum Sohn. Von ihr redet Jesus selbst 5 20 10 17 (vgl. Mc 1 11 9 7 12 6), so wie auch der die Voraussetzung für Jesu Allmacht (s. darüber H. Holtzmann Nt. Theolog.[2] II p. 458—461) bildende Gedanke 35b weniger dem Täufer (der samt seinen Schülern — ganz wie seinerzeit Nikodemus — unvermerkt verschwunden ist) als dem Evangelisten angehört: 13 3 17 2. 7. 22. 24 (vgl. Mt 11 27 28 18). Wie schon die Klassiker bei τιθέναι, ἱστάναι auf die Frage wohin? ein ἐν setzen (Blaß Gramm. § 41 1), so Joh hier bei διδόναι.

36 Hand gegeben. Wer an den Sohn glaubt, hat ewiges Leben; wer dem
Sohn widerstrebt, der wird kein Leben sehen, sondern der Zorn Gottes
bleibt auf ihm.

4 Als der Herr nun erfuhr, die Pharisäer hätten gehört: Jesus wirbt
2 und tauft mehr Jünger als Johannes — und doch taufte Jesus nicht
3 selbst, sondern (nur) seine Jünger —, da verließ er Judäa und zog fort,
4 5 wiederum nach Galiläa. Er mußte aber Samarien durchreisen. Da
kommt er zu einer Stadt Samariens mit Namen Sychar, nahe bei dem
6 Grundstück, das Jakob seinem Sohn Joseph gegeben hatte. Dort aber

---

Ebenso: Dan 1 2 Theod. ἔδωκεν κύριος ἐν χειρὶ αὐτοῦ. I Clem 55 5 παρέδωκεν κύριος Ὀλοφέρνην ἐν χειρὶ θηλείας. Anders Joh 13 3 ἔδωκεν εἰς τὰς χεῖρας. S. zu 1 18 5 4. Die Folge der Uebertragung der schlechthin alles umfassenden, also gottgleichen Macht auf den Sohn besteht **36** darin, daß sich an ihm das Geschick der Menschen entscheidet. Lebensbesitz des Gläubigen schon in der Gegenwart, wie 3 15 (s. zu 3 18). Dementsprechend bleibt (9 41) der Zorn; vgl. 18 ἤδη κέκριται. An Stelle von μὴ πιστεύων dort tritt hier ἀπειθῶν = der Ungehorsame, Widerstrebende (P. Tebt. 6 46 113 17. P. Hib. 73 19. Rom 2 8 11 30. 31 15 31 u. ö. im NT). Zum ganzen Abschnitt vgl. die Bemerkung zu 1 8. **IV** 1—42 Jesus und die Samariter. **1** haben ABCL ὁ κύριος wie 6 23 11 2 20 18 21 12, SD dagegen ὁ Ἰησοῦς. Während hier, wie 3 22. 26, es so dargestellt ist, als ob Jesus in Person getauft hätte, erklärt **2**, Jesus hätte das Taufgeschäft seinen Jüngern überlassen. Syr sin hebt den Widerspruch durch die Lesart: nicht unser Herr allein taufte, sondern seine Jünger. In der Gegenwart ist man vielfach geneigt, den Vers als Glosse zu streichen (zuletzt Bousset: Die Religion in Gesch. und Gegenw. III Sp. 617). Um vorzeitigen Konflikten aus dem Wege zu gehen, verläßt Jesus, da seine „Stunde noch nicht gekommen" ist (2 4), **3** Judäa gänzlich (3 22), um nach Galiläa zu reisen. Er muß zu diesem Zweck **4** Samarien durchziehen. Jos. Ant. XX 6 1 ἔθος ἦν τοῖς Γαλιλαίοις ἐν ταῖς ἑορταῖς εἰς τὴν ἱερὰν πόλιν παραγινομένοις ὁδεύειν διὰ τῆς τῶν Σαμαρέων χώρας. Vita 52 πάντως ἔδει τοὺς ταχὺ βουλομένους ἀπελθεῖν δι' ἐκείνης (sc. Σαμαρείας) πορεύεσθαι· τρισὶν γὰρ ἡμέραις ἀπὸ Γαλιλαίας ἔνεστιν οὕτως εἰς Ἱεροσόλυμα καταλῦσαι. Ob man mehr in das ἔδει hineinlegen darf, ist fraglich. **5** εἰς bedeutet hier wegen 8. 27. 28. 30 „zu", „an". Das im AT nicht vorkommende Συχάρ hat Hieronymus Quaest. in Gen 66 6 für ein Korruptel erklärt aus Συχέμ (syr sin: Schechîm) Gen 33 19 Act 7 16 = Σίκιμα Gen 48 22 Jos 24 32, dem späteren Flavia Neapolis (Euseb. Onom. p. 150 1), dem heutigen Nablus. In der Gegenwart ist diese Gleichsetzung fast durchweg aufgegeben, meist zugunsten der Identifizierung von Sychar mit Askar (samaritisch Ischar) am südöstlichen Fuß des Berges Ebal. Ein im Talmud erwähnter Ort namens *Sichar* oder *Suchar* (Baba kamma 82 Menachot 64) ist nicht näher zu bestimmen. In der Nähe von Askar wird noch jetzt die Grabstätte Josephs gezeigt, die auf jenem Grundstück (das heißt χωρίον überall im NT) gelegen sein soll, das Jakob von den Söhnen Hemors kaufte und seinem Sohn schenkte (Kombination von Gen 33 19 48 22 Jos 24 32). Keinen Rückhalt am AT hat **6** die alte Ueberlieferung vom Jakobsbrunnen. Er liegt am Fuße des Garizim an der Hauptstraße von Judäa nach Samaria, etwa 1 km südwestlich von Askar und wenig weiter von Nablus. ὁδοιπορία, im NT noch II Cor 11 26, kein seltenes Wort: Sap 13 18 18 3 I Macc 6 41 Jos. Ant. V 1 16. Philo Leg. ad Caium c. 34 p. 583. Epictet III 10 11. οὕτως ist nicht das pleonastische, zum Zweck der Hervorhebung des

befand sich ein Brunnen Jakobs. Jesus nun, von der Wanderung er-
ermüdet, setzte sich ohne Umstände bei dem Brunnen nieder; es war
ungefähr die sechste Stunde. Da kommt eine samaritische Frau, Wasser 7
zu schöpfen. Jesus sagt zu ihr: gib mir zu trinken. Seine Jünger 8
waren nämlich fortgegangen in die Stadt, Mundvorrat einzukaufen.
Da sagt die samaritische Frau zu ihm: wie kannst du, der du doch 9
ein Jude bist, mich, eine Samariterin, um einen Trunk bitten? Die
Juden verkehren nämlich mit den Samaritern nicht. Jesus antwortete 10
und sprach zu ihr: wüßtest du von der Gabe Gottes, und wer es ist,
der zu dir sagt: gib mir zu trinken, so hättest du ihn gebeten und er
dir lebendiges Wasser gegeben. Sie sagt zu ihm: Herr, du hast 11
kein Schöpfgefäß, und der Brunnen ist tief. Woher hast du denn das

---

durch das vorangehende Partizipium zum Ausdruck gebrachten Umstandes als Voraussetzung des Niedersitzens; dann müßte οὕτως vor ἐκαθέζετο stehen (vgl. Act 20 11 27 17 Jos. Ant. I 22 1 IX 6 4. Plutarch Cleom. 37 p. 822; Galba 7 p. 1055). Der Presbyter Ammonius erklärt es, teilweise im Anschluß an Chrysostomus, richtig so: τὸ δὲ „οὕτως“ ἀντὶ τοῦ „ὡς ἁπλῶς“ καὶ „ὡς ἔτυχε“ (Catene p. 216 21). So höchst wahrscheinlich Joh 13 25. Eine deutliche Unterscheidung zwischen ἐπί c. gen. und c. dat. ist für die Koine nicht mehr durchführbar. Joh 5 2 bedeutet letzteres „bei“, „an“; ebenso Mc 13 29 Mt 24 33 Act 3 10 5 9 Apoc 9 14 und Jos. Ant. V 1 17 στρατοπεδευσαμένους ἐπί τινι πηγῇ τῆς πόλεως οὐκ ἄπωθεν, während z. B. Joh 21 1, um das gleiche auszudrücken, ἐπί c. gen. steht. Die 6. Stunde, d. h. die Mittagszeit, erklärt Durst und Müdigkeit Jesu. Ἡ Σαμαρία **7** nicht die Stadt Samaria-Sebaste, sondern wie 4. 5, überhaupt stets im NT, die Landschaft. ἐκ τ. Σ. gehört daher nicht zu ἔρχ., sondern als Näherbestimmung zu γυνή. Vgl. das ähnliche Λάζαρος ἐκ Βηθανίας 11 1. πεῖν für πιεῖν (auch 9. 10) wie I Cor 9 4 10 7 Apoc 16 6 und gelegentlich als Variante in den Evangelien, auch BGU I 34 II 7. 17 III 2. Pap. Lugd.-Bat. II W 8 9 ὁὸς πεῖν. Pap. Fiorent. ed. Vitelli 101 7. **8** begründet die Bitte: die Jünger sind mit dem Schöpfgerät abwesend. Der Schlußpassus von **9** οὐ γὰρ συγχρῶνται κτλ. kann keinesfalls mehr zu den Worten der Frau gehören, wie Origenes in Joh XIII 9 53 will. Es ist eine erklärende Zwischenbemerkung, die, da sie SDa b d e fehlt, vielleicht nicht zum ursprünglichen Bestande des Evangeliums gehört. Zum Verkehr der Juden und Samariter vgl. Sir 50 25. 26 ἐν δυσὶν ἔθνεσιν προσώχθισεν ἡ ψυχή μου, καὶ τὸ τρίτον οὐκ ἔστιν ἔθνος· οἱ καθήμενοι ἐν ὄρει Σαμαρείας, Φυλιστείμ, καὶ ὁ λαὸς μωρὸς ὁ κατοικῶν ἐν Σικίμοις. Lc 9 52. 53. Jos. Ant. XVIII 2 2 XX 6 1; Bell. II 12 3. Der talmudische Traktat über die Kutim, der die sonst im Talmud zerstreuten Anordnungen über den Umgang mit den Samaritern systematisch zusammenfaßt, betont das Trennende mehr als das Einigende. Vgl. Merx Joh p. 80—82. S. auch Schürer[4] II p. 22 f. Hamburger Realencyklopädie f. Bibel und Talmud II p. 1062—1071. Jesus knüpft **10** an die Verwunderung der Frau an. Das wirklich Merkwürdige liegt darin, daß der Spender göttlicher Gabe als Bittsteller auftritt. Richtige Bewertung der Sachlage würde vielmehr zu einer Bitte an ihn Anlaß geben. ὕδωρ ζῶν = מַיִם חַיִּים Gen 26 19 Lev 14 5 Jer 2 13 Sach 14 8; vgl. Didache 7 1. 2. Es ist das aus dem Boden quellende Wasser im Gegensatz zum Zisternenwasser. Varro Rerum rusticarum libri tres I 11 2 *si omnino aqua non est viva, cisternae faciendae sub tectis.* Vgl. Joh 7 37. 39 Sir 15 3 Bar 3 12. Die am Aeußeren haftende Antwort **11** wie 2 20 3 4. Die Ver-

12 lebendige Wasser? Du bist doch nicht größer als unser Vater Jakob,
der uns den Brunnen gegeben und daraus getrunken hat samt seinen
13 Söhnen und Herdentieren? Jesus antwortete und sagte zu ihr: jeder,
14 der von diesem Wasser trinkt, wird wieder durstig werden. Wer aber
von dem Wasser trinkt, das ich ihm geben werde, der wird gewiß in
Ewigkeit keinen Durst mehr bekommen, sondern das Wasser, das ich
ihm geben werde, wird in ihm werden ein Quell von Wasser, das ins
15 ewige Leben springt. Die Frau spricht zu ihm: Herr, dieses Wasser
gib mir, damit ich keinen Durst bekomme und nicht zum Schöpfen
16 hierher zu kommen brauche. Er sagt zu ihr: geh, rufe deinen Mann
17 und komme hierher (zurück). Die Frau antwortete und sprach: ich
habe keinen Mann. Da sagt Jesus zu ihr: du hast richtig gesagt:
18 einen Mann habe ich nicht. Denn fünf Männer hast du gehabt, und
der, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann. Darin hast du die Wahr-

bindung οὔτε — καί, auch III Joh 10, ist im Klassischen sehr selten (Blaß Gramm. § 77 10), später häufiger: z. B. Longus Pastoralia I 17 IV 28. Aelian Nat. an. I 57 XI 9. Lucian Dial. meretr. 2 4 οὔτε πάντα ἡ Λεσβία, Δωρί, πρὸς σὲ ἐψεύσατο καὶ σὺ ταλήθῃ ἀπήγγελκας Μυρτίῳ. An Stelle von πηγή 6 tritt 11. 12 φρέαρ. Es handelt sich also nicht um eine natürliche Quelle, sondern um einen gebohrten und gemauerten Brunnen, der, anders als die Regenwasser sammelnde Zisterne, auch „lebendiges Wasser" führt; Gen 21 19 φρέαρ ὕδατος ζῶντος 26 19. Unterschiedsloser Wechsel zwischen πηγή und φρέαρ: Gen 16 7. 14 Cant 4 15. Die Frage **12** erheischt eine verneinende Antwort wie 8 53. 22 7 35. Die Samariter legten großen Wert auf die Abstammung von den jüdischen Erzvätern. Jos. Ant. XI 8 6 von den Samaritern ἐκ τῶν Ἰωσήπου γενεαλογοῦντες αὐτοὺς ἐκγόνων Ἐφραίμου καὶ Μανασσοῦς. Zu dem nur hier im NT vorkommenden θρέμματα vgl. außer den zahlreichen Belegen bei Wetstein P. Oxy. 246 16. 21. P. Amh. 102 17. BGU 759 11. Pap. Fiorent. 9 4. 7. P. Lond. II p. 77. Jesus sucht **13 14** das Mißverständnis zu beseitigen, als meine er ein sinnliches Wasser. Vielmehr denkt er an einen Trank, der, wie das Brot 6 35 dem Hunger, dem Durst ein für allemal ein Ziel setzt. Anders die Weisheit Sir 24 21 οἱ ἐσθίοντές με ἔτι πεινάσουσιν, καὶ οἱ πίνοντές με ἔτι διψήσουσιν. Vgl. Jes 49 10 οὐ πεινάσουσιν, οὐδὲ διψάσουσιν. αἰών bei Joh abgesehen von 9 32 (ἐκ τοῦ αἰῶνος) immer in der Verbindung εἰς τὸν αἰῶνα. Diese Formel bei Dittenberger Or. inscr. 194 32 332 32 515 55; Syll. 376 50. Redner Lykurg 106 εἰς ἅπαντα τὸν αἰῶνα. S. zu Rom 1 25. In LXX findet sich, neben εἰς τοὺς αἰῶνας, gleichfalls der Singular, z. B. Ps 118 93. Das ὕδωρ ζῶν erweist sich als ὕδωρ ζωῆς Apoc 7 17 21 6 22 1. 17, oder, wie es hier heißt, als πηγὴ ὕδατος ἁλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον. Damit soll jedenfalls gesagt sein, daß der Trunk im Menschen eine Quelle schafft, die ihn mit dem ewigen Leben verbindet. εἰς ζ. αἰ. gehört zu ἁλλομ., wie 6 27 zu μένουσαν. Ob dabei, wie schon Maldonatus meinte, das Bild einer Fontäne vorschwebte? Vgl. Philo Fug. et inv. 97 p. 560 προτρέπει δὴ τὸν μὲν ὠκυδρομεῖν ἱκανὸν συντείνειν ἀπνευστὶ πρὸς τὸν ἀνωτάτω λόγον θεῖον, ὃς σοφίας ἐστὶ πηγή, ἵνα ἀρυσάμενος τοῦ νάματος ἀντὶ θανάτου ζωὴν ἀίδιον ἄθλον εὕρηται. Da die Frau **15** immer noch am Wortsinn festhält, greift Jesus **16** zu einem anderen Mittel, um seine übernatürliche Art kund zu tun. Er offenbart seine Allwissenheit (vgl. 1 48), indem er sich über das Vorleben wie die schmachvolle Gegenwart der Frau orientiert zeigt. In **18** νῦν ὃν ἔχεις

heit geredet. Die Frau sagt zu ihm: Herr, ich sehe, du bist ein Pro- 19
phet. Unsere Väter haben auf diesem Berge angebetet, und ihr sagt, 20
daß in Jerusalem die Stätte sei, wo man anbeten müsse. Jesus sagt 21
zu ihr: glaube mir, Frau, es kommt die Stunde, da ihr weder auf die-
sem Berge noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet. Ihr betet an, 22
was ihr nicht kennt, wir beten an, was wir kennen; kommt doch das
Heil von den Juden. Aber es kommt eine Stunde, und jetzt ist sie 23
da, wo die echten Anbeter den Vater in Geist und Wahrheit anbeten
werden. Denn auch der Vater wünscht sich solche zu seinen Anbetern.

---

erhellt die Bedeutung des ἔχειν aus I Cor 5 1 und Lucian Dial. meretr. 8 3 μόνος εἶχεν ὀκτὼ ὅλους μῆνας (sc. einer die Geliebte). Zu ἀληθές, das dem schwach bezeugten ἀληθῶς vorzuziehen ist, vgl. außer den Beispielen aus Plato bei Wetstein: Demosthenes de Haloneso 43 p. 87 τοῦτό γ' ἀληθὲς λέγουσιν. Lucian Fugitiv. 1 ἀληθῆ ταῦτά φασι, πάτερ. Seelsorgerische Feinheiten sind in dem Vorgehen Jesu nicht zu rekognoszieren. Die Frau zeigt sich keineswegs beschämt oder zum Sündenbekenntnis getrieben. Auch 29 (39) hebt sie nur das Moment der Allwissenheit hervor. Man darf deshalb auch ihre Antwort nicht so deuten, als wollte sie von dem heiklen Thema ablenken. Sie will im wesentlichen nur dem joh. Jesus Gelegenheit bieten, sich über die wahre Gottesverehrung auszusprechen. Zur Antwort der Frau **19** vgl. 1 49. Die Samariter datierten **20** den Kultus auf dem hl. Berg Garizim in älteste Zeit zurück. Nach ihrem hebräischen Pentateuch (Deut 27 4) soll nicht, wie nach dem masoretischen Text, auf dem Ebal, sondern auf dem Garizim, dem Berge des Segens (Deut 11 29 27 12), das in Kanaan eingezogene Israel das erste Dank- und Friedensopfer dargebracht haben. Der Tempel auf dem Garizim wurde 128 v. Chr. von dem jüdischen Hohenpriester Johannes Hyrkan I zerstört (Jos. Ant. XIII 9 1). Das hinderte nicht, daß der Berg Mittelpunkt des religiösen Lebens der Samariter blieb und die Auseinandersetzungen darüber nicht aufhörten, ob Jerusalem (Jos. Ant. XIII 2 3) oder der Garizim die legitime Stätte der Gottesverehrung sei. Jos. Ant. XIII 3 4 τοὺς δ' ἐν Ἀλεξανδρείᾳ Ἰουδαίους καὶ Σαμαρεῖς, οἳ τὸ ἐν Γαριζεὶν προσεκύνουν ἱερόν, κατὰ τοὺς Ἀλεξάνδρου χρόνους συνέβη στασιάσαι πρὸς ἀλλήλους, καὶ περὶ τῶν ἱερῶν ἐπ' αὐτοῦ Πτολεμαίου διεκρίνοντο, τῶν μὲν Ἰουδαίων λεγόντων κατὰ τοὺς Μωυσέος νόμους ᾠκοδομῆσθαι τὸ ἐν Ἱεροσολύμοις, τῶν δὲ Σαμαρέων τὸ ἐν Γαριζείν. Talmudisches zu Disputationen über diesen Gegenstand bei Wetstein. Der Standpunkt, den Jesus **21** einnimmt, ist im AT allenfalls vorbereitet (III Reg 8 27 Jes 66 1. 18—23 Mal 1 11). Die Verehrung Gottes als Vater schließt im Grunde jede Bindung an eine bestimmte Stätte aus. Trotzdem die Juden noch keineswegs so weit sind, wird ihnen von Joh doch **22** ein gewisser Vorrang eingeräumt. Joh geht auch an diesem Punkt in den Spuren des Paulus: Rom 1 16 2 10 3 1 9 4. 5. Während für die, wohl die ἔθνη repräsentierenden, Samariter der Gegenstand der Gottesverehrung in Dunkel gehüllt ist (vgl. Act 17 23 ὃ οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε), ist er den Juden, zu denen sich Jesus der Samariterin gegenüber rechnet (vgl. 9 2 16. 17), wohl bekannt (vgl. Ps 75 2 γνωστὸς ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ὁ θεός, ἐν τῷ Ἰσραὴλ μέγα τὸ ὄνομα αὐτοῦ). Nimmt doch von ihnen die σωτηρία (vgl. 42 ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου) ihren Ausgang. **23** lenkt zu 21 zurück. Die Selbstkorrektur καὶ νῦν ἐστιν wie 5 25 und Polybius IV 40 10 ἔσται δὲ καὶ περὶ τὸν Πόντον παραπλήσιον· καὶ γίνεται νῦν. Zu ἀληθινός vgl. die Bemerkungen zu 1 9 und Polybius I 6 5 ἀθληταὶ ἀληθινοί 80 2 ἀληθ. σύμμαχος III 12 6

24 Gott ist Geist; und so müssen die Anbetenden in Geist und Wahrheit
25 anbeten. Die Frau sagt zu ihm: ich weiß, daß der Messias kommt —
der sogenannte Christus. Wenn der kommt, wird er uns alles ver-
26 27 kündigen. Jesus sagt zu ihr: ich bin es, der mit dir redet. Und dar-

φίλοι ἀληθ. I 35 9. Epictet IV 1 154 ἀληθ. πρόγονοι 172. Ungehemmt durch alle dem Bereiche der σάρξ angehörigen Fesseln, die ihn an heilige Zeiten, Orte, Zeremonien binden könnten, wird der „echte" Anbeter einer rein innerlichen, „geistigen" Gottesverehrung obliegen. Diese Verehrung ist eine solche „in Wahrheit", weil sie der wahren Gotteserkenntnis (s. zu 1 14) entspricht. Zeugnisse gegen einen äußerlichen und unwahren Kultus und Forderung einer von Herzen kommenden Frömmigkeit im AT: Jes 1 11—20 29 13 Joel 2 13 Amos 5 26—26 Micha 6 6—8 Ps 39 7 49 7—23 50 18. 19. Vgl. Philo Quod deter. potiori insid. sol. 21 p. 195 πεπλάνηται γὰρ καὶ οὗτος τῆς πρὸς εὐσέβειαν ὁδοῦ, θρησκείαν ἀντὶ ὁσιότητος ἡγούμενος καὶ δῶρα τῷ ἀδεκάστῳ διδοὺς οὐδέποτε ληψομένῳ τὰ τοιαῦτα καὶ κολακεύων τὸν ἀκολάκευτον, ὃς γνησίους μὲν θεραπείας ἀσπάζεται — γνήσιοι δ' εἰσὶν αἱ ψυχῆς ψιλὴν καὶ μόνην θυσίαν φερούσης ἀλήθειαν —, τὰς δὲ νόθους ἀποστρέφεται· νόθοι δ' ὅσαι διὰ τῶν ἐκτὸς ἀφθονιῶν ἐπιδείξεις. Hierocles in aureum Pythagoreorum carmen commentar. p. 24 ὡς γάρ φασιν οἱ Πυθαγόρειοι, τιμήσεις τὸν θεὸν ἄριστα, ἐὰν τῷ θεῷ τὴν διάνοιαν ὁμοιώσῃς. Porphyrius de abstinentia II 61 θεοῖς δὲ ἀρίστη μὲν ἀπαρχὴ νοῦς καθαρὸς καὶ ψυχὴ ἀπαθής. Cicero de natura deorum II 28 71 *cultus autem deorum est optimus idemque castissimus atque sanctissimus plenissimusque pietatis, ut eos semper pura, integra, incorrupta et mente et voce reneremur.* Vgl. auch den Exkurs zu λογικὴ λατρεία Rom 12 1 und Act 7 48 17 25. Die Erklärung, weshalb nur προσκύνησις ἐν πνεύματι Gott gerecht wird, folgt **24**. Ganz gelegentlich nur dient der Geist im AT einmal zur Begriffsbestimmung Gottes (Jes 31 3 hebr., nicht LXX). Der Hebräer sagt: Gott h a t ein Pneuma, eine Auffassung, die freilich auch Formen annehmen kann, in denen die Verwerfung des Tempeldienstes keimhaft beschlossen liegt; Jos. Ant. VIII 4 3 Gebet Salomos im Tempel πρὸς δὲ τούτοις ἱκετεύω καὶ μοιράν τινα τοῦ σοῦ πνεύματος εἰς τὸν ναὸν ἀποικίσαι, ὡς ἂν καὶ ἐπὶ γῆς ἡμῖν εἶναι δοκῇς. σοὶ μὲν γὰρ μικρὸν οἰκητήριον καὶ τὸ πᾶν οὐρανοῦ καί τῶν κατὰ τοῦτον ὄντων κύτος, οὐχ ὅτι γε οὗτος ὁ τυχὼν ναός, κτλ. Bei den Griechen wird das Wesen Gottes oft durch νοῦς ausgedrückt: zahlreiche Beispiele bei H. Diels Doxographi graeci p. 301 ff. Epictet II 8 1. 2. Diogenes Laert. VII 135. Die Stoiker haben es aber auch als Geist bezeichnet: φασὶ ... εἶναι τὸν θεὸν οἱ Στωικοὶ ... πνεῦμα κατ' οὐσίαν (Clemens Alex. Strom. V 14 89), genauer Gott πνεῦμα διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου genannt (H. Diels Doxographi graeci p. 306 5. Seneca de consol. ad Helv. 8. Origenes c. Cels. VI 71). Vgl. Dionys. Cato Distich. 1: *Si deus est animus, nobis ut carmina dicunt, Hic tibi praecipue pura sit mente colendus.* Auch die Samariter erwarteten **25** einen Messias (Μεσσίας steht hier anders als 1 41 ohne Artikel wie ein Eigenname), der ein großer Prophet sein, den Kultus auf dem Garizim erneuern, Heiden und Juden sammeln und glorreich über Israel und viele Völker herrschen sollte. Vgl. A. Merx Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner 1910; dazu die Besprechung von Kahle in Theol. Literaturzeitung 1911 Sp. 198 f. ἀναγγέλλειν (wofür syr sin „geben" hat) ist hellenistisch für das attische ἀπαγγέλλειν. Die Frau antwortet, wie sie tut, weniger aus Ratlosigkeit und um das Gespräch zu beenden, als um Jesus Gelegenheit zu **26** seinem Selbstzeugnis (der joh. Christus sagt 177 mal ἐγώ, der Jesus der Synoptiker nur 34 mal) zu geben.

über kamen seine Jünger, und sie wunderten sich, daß er mit einer
Frau redete. Doch sagte keiner: was begehrst du? oder: was redest
du mit ihr? Da ließ die Frau ihren Wasserkrug stehen und ging fort 28
in die Stadt und sagte zu den Leuten: Kommt doch, da ist ein Mensch, 29
der mir alles, was ich getan habe, gesagt hat. Das sollte doch nicht
etwa der Messias sein? Da verließen sie die Stadt und kamen hin zu 30
ihm. Mittlerweile baten ihn die Jünger: Rabbi, iß. Er aber sagte zu 31 32
ihnen: ich habe eine Speise zu essen, die ihr nicht kennt. Da spra- 33
chen die Jünger zueinander: es hat ihm doch keiner zu essen ge-
bracht? Jesus sagt zu ihnen: meine Speise ist, den Willen dessen zu 34
tun, der mich gesandt hat und sein Werk zu vollenden. Sagt ihr 35
nicht: noch vier Monate sind es, dann kommt die Ernte? Siehe, ich

Und zwar birgt sich hinter diesem weder das samaritische, noch das jüdische Messiasideal, sondern der Anspruch, σωτὴρ τοῦ κόσμου zu sein (42). Die Verwunderung der Jünger **27** gilt nicht der Unterredung mit einer Samariterin, sondern mit einem Weibe. Pirqe Aboth 1 5 ed. D. Hoffmann 1898 (vgl. ed. Fiebig 1906 p. 2 f.): *Jose, Sohn Jochanans, aus Jerusalem spricht*: . . . *sprich nicht viel mit dem Weibe. Vom eigenen Weibe sagte man dies, um wieviel mehr gilt dies vom Weibe eines anderen. Daher sagten die Weisen: jeder, der viel mit dem Weibe spricht, zieht sich Unheil zu, vernachlässigt die Worte der Thora und ererbt am Ende die Hölle.* Erubim 53^{b}. Joma 66^{b}. Kidduschin 70 1 verbietet R. Samuel sogar, Frauen auch nur zu grüßen. Dem Zug **28**, daß die Frau ihren Krug (ὑδρία wie 2 6. 7, nicht = ἄντλημα) stehen läßt, ist ein tieferer Sinn nicht abzugewinnen; er illustriert nur den Eifer der Frau. Das μήτι **29** bringt unsicher und zögernd eine Vermutung zum Ausdruck. Dabei verweist die Frau lediglich auf die von ihr erfahrene Allwissenheit Jesu, nicht auf sein Selbstzeugnis. Chrysostomus sieht in dieser Zurückhaltung einen Beweis besonderer Klugheit (Hom. 34 1 t. VIII p. 195^{d}). Schwartz 1908 p. 506 dagegen scheidet 25. 26 als sekundäre Einlage aus. ἤρχοντο **30** wie 6 17 20 3 von der unvollendeten Handlung. Das in LXX außerordentlich seltene μεταξύ **31** ist im NT in der Regel Präposition. Act 13 24 wird es adverbiell gebraucht = nachher (ebenso I Clem 44 2 Barn 13 5). Auch an unserer Stelle ist es Adverbium. Ignat. Philad. 7 μεταξὺ ὤν = ἐν μέσῳ ὤν. Mit beigefügtem χρόνος Jos. Ant. II 7 1, ohne das, wie hier, ἐν τῷ μεταξύ = inzwischen P. Tebt. 72 190. Pap. Fiorent. 36 5. Die Bitte der Jünger, die **33** das übliche (s. zu 11) Mißverständnis (vgl. Mc. 8 15. 16) zeitigt, dient dazu, das Wort von der geistigen Speise einzuführen. Man darf deshalb nicht fragen, ob Jesus dem Verlangen entsprochen hat. βρῶσις **32** erhält durch Hinzutritt von φαγεῖν die Bedeutung von βρῶμα 34; vgl. 6 27. 55 II Reg 19 42 II Cor 9 10 Hebr 12 16. Zu ἵνα **34** vgl. die Bemerkung zu 1 27. Dem fortwährenden Tun (ποιῶ SA gegen ποιήσω BCDL) tritt der einmalige Akt des Vollendens (τελειώσω) zur Seite, was sich nicht nur auf die Bekehrung der Samariter bezieht; vgl. 5 36 (s. dort) 17 4. Zum Bild des „Sättigens der Seele" vgl. Deut 8 3 = Mt 4 4. Ps 62 6 ὡσεὶ στέατος καὶ πιότητος ἐμπλησθείη ἡ ψυχή μου. Der Schluß der Rede **35**—**38** ist nicht leicht verständlich und die Versuchung zu kritischen Operationen am Text besonders groß (vgl. Schwartz 1908 p. 507—510. Wellhausen p. 21 f.). τετράμηνος sc. χρόνος wie Judc 19 2 20 47 in Cod. A. χώρα, das unter Kultur befindliche Feld (Lc 12 16 21 21 Jac 5 4), ist im Zustand der Reife „weiß"; vgl. Ovid. Fast. V 357. Das

sage euch: hebt eure Augen auf und schaut die Felder: sie sind weiß
36 zur Ernte. Schon jetzt empfängt der Schnitter Lohn und sammelt Frucht
für das ewige Leben, auf daß sich der Säemann zugleich mit dem Schnit-
37 ter freue. Hier nämlich trifft das Wort zu: ein anderer ist der Säemann

---

ἔτι — καί wie Jer 35 3 Jon 3 4. Zu der einfachen Parataxe vgl. 11 55 Mc 15 25 und besonders Pap. Paris. (in Notices et Extraits XVIII 2 ed. Brunet de Presle 1864) Nr. 18 ἔτι δύο ἡμέρας ἔχομεν καὶ φθάσομεν εἰς Πηλοῦσι. Richtig Chrysostomus Hom. 34 2 t. VIII p. 196 f. ἡ χώρα καὶ ὁ θερισμὸς τὸ αὐτὸ δηλοῖ, τὸ πλῆθος τῶν ψυχῶν τῶν ἑτοίμων πρὸς τὴν ὑποδοχὴν τοῦ κηρύγματος. ὀφθαλμοὺς δὲ ἐνταῦθα λέγει, καὶ τοὺς τῆς διανοίας καὶ τοὺς τοῦ σώματος. καὶ γὰρ ἑώρων λοιπὸν τὸ πλῆθος ἐρχόμενον τῶν Σαμαρειτῶν. τὴν δὲ τῆς προαιρέσεως αὐτῶν ἑτοιμότητα τὰς χώρας τὰς λευκαινομένας φησίν. Unerweislich ist, daß der mit ὑμεῖς λέγετε den Jüngern in den Mund gelegte Satz ein Sprichwort sei. Wahrscheinlicher gibt er sich als aus der Situation herausgeboren und will, trotz der nicht recht zu der Jahreszeit passenden Bemerkungen 1. 2. 6. 7, der Szene einen chronologischen Platz vier Monate vor der Ernte, d. h. im Dezember oder Januar, anweisen. Das ἤδη wollte schon Origenes noch zum Vorhergehenden ziehen. Aber 4 51 7 14 15 3 sprechen dafür, daß es den Anfang von **36** bildet. Der Inhalt dieses Verses ist durchaus alttestam. gefärbt: μισθὸν λαμβάνειν Prov 11 21, συνάγειν καρπόν Lev 25 3. Die Erntefreude Jes 9 2 Ps 125 5. 6. Vgl. Hos 10 12 σπείρατε ἑαυτοῖς εἰς δικαιοσύνην, τρυγήσατε εἰς καρπὸν ζωῆς. Stellen die herbeiströmenden Sychariten die reifen Felder dar, auf denen es im Gegensatz zu den natürlichen Aeckern, die den Menschen noch 4 Monate warten lassen, sogleich zu einer Ernte — geistiger Art (vgl. εἰς ζωὴν αἰώνιον) — kommen soll, so kann nur Jesus, wie er Säemann war, auch der Schnitter sein, und wir dürfen etwa (mit Wellhausen) paraphrasieren: „Ihr sagt zwar: es dauert noch längere Zeit bis zur Ernte; ich aber sage euch: der Säemann erlebt a tempo die Freude des Erntens.“ Aber der Evangelist will mit dem Gedanken, daß für Jesu Werk besondere Gesetze gelten, einen anderen verbinden, der ihn nötigt, jenem eine Form zu geben, die ihm gestattet, im weiteren Verlauf den σπείρων und den θερίζων zu unterscheiden. Dafür, daß beide in der Regel nicht ein und dieselbe Person sind, beruft er sich **37** auf ein Sprichwort. Diese Bedeutung von λόγος schon bei Plato Phaedr. 17 p. 240^{c}; Sympos. 18 p. 195^{b}; Legg. VI 5 p. 757^{a}; Gorg. 54 p. 499^{c}. Chrysostomus p. 198^{a} hat an Stelle von ἀληθινός das in den Codices nur spärlich bezeugte ἀληθής. Aber auch, wenn wir zu Recht jenes lesen, kann es die Bedeutung von diesem haben. Die Gebiete beider Vokabeln sind keineswegs reinlich gegeneinander abgegrenzt (s. z. B. bei Philo den Wechsel zwischen ἀληθὴς ζωή Poster. Caini 45 p. 234 Mutat. nom. 213 p. 611 und ἀληθινὴ ζωή Leg. alleg. I 32 p. 50, 35 p. 50). In der Wendung ἀληθινὸς ὁ λόγος Dan 10 1 II Paralip 9 5 hat das Adjektivum die Bedeutung „wahr“, „richtig“, wie Plato Legg. VI 5 p. 757^{a} das ἀληθής (παλαιὸς γὰρ λόγος ἀληθὴς ὤν). Doch ist auch der Sinn, den ἀληθινός sonst bei Joh hat (s. zu 1 9), hier nicht unmöglich. Die Idee des Sprichworts findet sich etwa Mich 6 15 Hiob 31 8 (vgl. Deut 20 6 28 30), auch bei Griechen: ἄλλοι σπείρουσιν, ἄλλοι δ' ἀμήσονται (Corpus Paroemiographorum graecorum ed. Leutsch 1851 t. II in der Sammlung des Gregorius Cypr. I 53); ähnlich: ἄλλοι κάμον, ἄλλοι ὤναντο mit der Erklärung: ἐπὶ τῶν παρ' ἐλπίδα τὰ ἀλλότρια κληρονομησάντων (im gleichen Corpus in der Sammlung des Diogenian I 30). Der Gedanke ist alt: Hesiod Theog. 599 ἀλλότριον κάματον σφετέρην ἐς γαστέρ' ἀμῶνται. Aristoph. Equit 392 ἀλλό-

und ein anderer der Schnitter. Ich habe euch gesandt, zu ernten, was nicht 38
ihr erarbeitet habt; andere haben gearbeitet, und ihr seid in ihre Ar-
beit eingetreten. Aus jener Stadt aber waren viele von den Samaritern 39
zum Glauben an ihn gekommen um des Wortes der Frau willen, die das
Zeugnis abgab: er hat mir alles gesagt, was ich getan habe. Als nun 40
die Samariter zu ihm gekommen waren, baten sie ihn, bei ihnen zu
bleiben; und er blieb zwei Tage dort. Und in noch viel größerer Zahl 41
kamen sie zum Glauben um seines Wortes willen und sagten zu der 42
Frau: wir glauben nicht mehr um deines Redens willen; denn wir
haben selber gehört und wissen es, daß dieser wahrhaftig der Heiland
der Welt ist.

Nach Ablauf der beiden Tage aber zog er aus von dort nach 43

τριον ἀμᾶς θέρος. Vgl. L. Cohn bei Wendland Christentum und Hellenismus = Neue Jahrb. IX 1902 p. 61. **38** wird klar, woher das Interesse für die Differenzierung von Säemann und Schnitter stammt. Zugleich ist zu ersehen, daß Jesus nur formell der Redende sein kann. Er hat ja seine Jünger noch gar nicht ausgesandt und sah eben noch die Ernte, auf die er jetzt zurückblickt, erst im Anzug begriffen. Offenbar läßt der Evangelist sein Auge über die Erfolge schweifen, die zu seiner Zeit die Samariter-, oder gar die Heidenmission (s. zu 22) aufweist. Dann braucht man die ἄλλοι auch nicht mehr auf die Propheten und Gerechten des alten Bundes zu deuten, wie Origenes XIII 50 325 f., Chrysostomus p. 198a, Theodor von Mops. p. 104 Chabot, Ammonius in der Corderius-Catene 136, Isho'dad. Die Lebensarbeit Jesu und der apostolischen Generation trägt ihre Früchte. Zur Form vgl. Jos 24 13 καὶ ἔδωκεν ὑμῖν γῆν ἐφ' ἣν οὐκ ἐκοπιάσατε ἐπ' αὐτῆς. **39** knüpft an 30 an und erklärt den dort berichteten Zulauf. Im Gegensatz zu Lc 9 53 bitten **40** die Samariter ausdrücklich um Jesu Besuch. **41** konstatiert einen weiteren großen Erfolg auf Grund des Wortes, während 45 die günstige Aufnahme in Galiläa auf die Wunder Jesu zurückgeführt wird. **42** λαλιά bei den Klassikern gewöhnlich „Geschwätz" oder „Schwatzhaftigkeit", im NT nicht im üblen Sinn: 8 43 Mt 26 73, ebensowenig im AT: Jes 11 3 Ps 18 4 Cant 4 3 Hiob 33 1 (= ῥήματα) II Macc 8 5; auch Jos. Bell. II 8 5 einfach = „das Reden". Zur Bezeichnung Jesu als σωτήρ vgl. Wendland Zeitschr. für die neutestam. Wissenschaft 1904 p. 335—353. Speziell der Ehrenname „Weltheiland" wird in mannigfachen Variationen des griechischen Ausdrucks (vgl. I Joh 4 14 I Tim 4 10 2 3. 4) im hellenistischen Osten den Kaisern beigelegt. Außer dem von Dav. Magie De Romanorum iuris publici sacrique vocabulis sollemnibus in Graecum sermonem conversis 1905 p. 67 f. gesammelten Material, das Caesar, Augustus, Claudius, Vespasian, Titus, Trajan, Hadrian und spätere Kaiser betrifft, vgl. eine ägyptische Inschrift, die dem Nero, τῷ σωτῆρι καὶ εὐεργέτῃ τῆς οἰκουμένης gilt (Archiv für Papyrusforschung II p. 431 ff. Nr. 24). Das joh. σωτήρ τοῦ κόσμου ist in den Inschriften besonders häufig für Hadrian (W. Weber Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrianus 1907 p. 225. 226. 229). Vgl. auch Aristides Oratio in Serapin (ed. Keil orat. XLV 20), der den Serapis κηδεμόνα καὶ σωτῆρα πάντων ἀνθρώπων αὐτάρκη θεόν nennt. Lietzmann Der Weltheiland 1909.

Die wie so viele Begebenheiten, von denen die Religionsgeschichte des Orientes erzählt (vgl. Gen 24 11—20 I Reg 9 11 III Reg 17 10 und die Legende vom Buddhaschüler Ananda und dem Wasser schöpfenden Tschandalamädchen; G. A. van den Bergh van Eysinga Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen 1904

44 Galiläa. Denn Jesus selber hat ja bezeugt, daß ein Prophet in sei-
45 nem Vaterlande keine Ehre genießt. Als er nun nach Galiläa kam, nahmen ihn die Galiläer auf, da sie alles gesehen hatten, was er in Jerusalem am Feste getan hatte. Auch sie nämlich waren zum Feste
46 gekommen. Da kam er nun wieder nach dem galiläischen Kana, wo er das Wasser in Wein verwandelt hatte. Und es war ein königlicher

p. 49—53), am Brunnen sich abspielende Szene ist jedenfalls als Ganzes literarisches Produkt des Evangelisten, mögen auch gewisse, nicht mehr feststellbare, Erinnerungen an Jesu Leben und Lehre hinein verflochten sein. Vgl. besonders die durch ihre Undurchsichtigkeit schriftstellerische Machenschaften verratende schwierige Versgruppe 31—38. Wie im Falle des Nikodemus, so fehlen auch hier die Zeugen, und wie dort bewegen sich die Ausführungen Jesu in einer Höhenlage, die dem Hörer unerreichbar ist. Wurde im 3. Kapitel das Christentum als die Religion der neuen Geburt geschildert, so erscheint es im 4. Kapitel als die lokal wie national entschränkte Religion des Geistes und der Wahrheit, die sich in der Welt durchzusetzen beginnt (Erntestimmung). Wie die Samariter Vertreter der Nichtjuden sind (s. zu 22 und 38), so ist die Frau Repräsentantin ihres Volkes (vgl. Exkurs zu 2 12 über die Mutter des Messias und Exkurs zu 3 21 über Nikodemus als Typ). Dann wird auch die Fünfzahl der Männer 18 nicht ohne Bedeutung sein. Nach IV Reg 17 24—34 folgte auf die Zertrümmerung des Nordreiches seine Neubesiedelung durch fünf Volksstämme aus Babel, von denen jeder seine heimische Gottheit weiter verehrte, daneben aber auch Jahwe diente. Jos. Ant. IX 14 3 οἱ δὲ μετοικισθέντες εἰς τὴν Σαμάρειαν Χουδαῖοι . . . ἕκαστοι κατὰ ἔθνος ἴδιον θεὸν εἰς τὴν Σαμάρειαν κομίσαντες, πέντε δ' ἦσαν, καὶ τούτους καθὼς ἦν πάτριον αὐτοῖς σεβόμενοι κτλ. Nach der Bildersprache von Hos 1—3 sind die fünf Götzen die legitimen Männer der Samariterin; der jetzige, der eigentlich nicht ihr Mann ist, ist Jahwe, der in Wahrheit den Juden gehört (so im wesentlichen schon ein Abschreiber des Josephus aus dem XIII Jahrhundert, vgl. Nestle Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. 1904 p. 166 f., und seit D. Fr. Strauß viele Neuere).

4 43—54 Die Krankenheilung in Kapernaum. Zu **44** vgl. Mc 6 4 = Mt 13 57 = Lc 4 24, zu τιμὴν ἔχειν Hebr 3 3. Apollonius von Tyana Epist. 44 p. 395: Ἑστιαίῳ τῷ ἀδελφῷ. τί θαυμαστόν, εἴ με τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἰσόθεον ἡγουμένων, τινῶν δὲ καὶ θεόν, μόνη μέχρι νῦν ἡ πατρὶς ἀγνοεῖ, δι' ἣν ἐξαιρέτως ἐσπούδασα λαμπρὸς εἶναι; τουτὶ γὰρ οὐδ' ὑμῖν τοῖς ἀδελφοῖς, ὡς ὁρῶ, γέγονε φανερόν, ὡς εἴην ἀμείνων πολλῶν λόγους τε καὶ ἦθος. Hier, wo es sich um Landschaften handelt, ist πατρίς nicht Vaterstadt (Mc 6 1 = Mt 13 54), sondern Vaterland (II Macc 8 21 Hebr 11 14). Damit fallen die Deutungen der πατρίς auf Nazaret (Cyrill Alex.) oder gar Kapernaum (Chrysostomus). Darin aber haben die beiden Ausleger gegen Origenes und Theodor v. Mops. Recht, daß sie den joh. Jesus nicht in Judäa, sondern in Galiläa beheimatet denken; vgl. 2 1 7 3. 41. 52, dazu 1 46 18 5. 7 19 19. Diese Landschaft ist die hier ins Auge gefaßte πατρίς (Theophylakt). Jesus begibt sich dahin, anstatt sich länger in Samarien festhalten zu lassen, weil er dort vor allzu großem Zulauf sicher zu sein erwartet. Das Motiv ist der Wunsch, Zusammenstöße mit den Pharisäern zu vermeiden: 4 1—3. Richtiges Verständnis im Grunde schon bei Augustin Tract. 16 1 ff. Das οὖν **45** greift über die Zwischenbemerkung des Evangelisten 44 auf 43 zurück. Das freundliche Entgegenkommen der engeren Landsleute Jesu hat keinen anderen Grund wie der Glaube der Judäer: die σημεῖα (2 23). **46—54** ein Beispiel des Wunderglaubens, das jedoch zeigt, wie diese Glaubensstufe überwunden wird. Zugleich Tatbeweis dafür, daß Jesus wirklich den Titel σωτὴρ τοῦ κόσμου 42

Beamter, dessen Sohn krank lag, in Kapernaum. Als dieser hörte, daß 47
Jesus aus Judäa nach Galiläa gekommen sei, begab er sich zu ihm und
bat, er möchte hinabkommen und seinen Sohn heilen; der lag nämlich
in den letzten Zügen. Da sprach Jesus zu ihm: wenn ihr nicht Zei- 48
chen und Wunder sehet, glaubt ihr nimmermehr. Der königliche Be- 49
amte sagt zu ihm: Herr, komme hinab, bevor mein Kind stirbt. Jesus 50
spricht zu ihm: geh, dein Sohn lebt. Der Mann glaubte dem Wort,
das Jesus zu ihm gesprochen hatte, und ging hin. Bereits aber, wäh- 51
rend er hinabging, kamen ihm die Sklaven entgegen mit der Meldung,

verdient (vgl. O. Weinreich Antike Heilungswunder 1909 p. 75). Schauplatz ist aus unbekannten Gründen wiederum Kana (vgl. 2 1. 12). Ohne Zweifel wird hier der synoptische Stoff von Mt 8 5—13 = Lc 7 1—10 benutzt (für Identität der beiderseits berichteten Dinge schon Irenaeus II 22 3; das Gegenteil bei Origenes XIII 63 445 und Chrysostomus Hom. 35 2 t. VIII 204 a = Catene p. 226 5). Bezüglich der Bedeutung von βασιλικός trifft Chrysostomus a. a. O. keine Entscheidung: ἤτοι τοῦ γένους ὢν τοῦ βασιλικοῦ, ἢ ἀξίωμά τι ἀρχῆς ἕτερον οὕτω καλούμενον ἔχων. βασιλικός = aus königlichem Geblüt: z. B. Lucian Dial. deorum 20; de salt. 8. Plutarch de sui laude 19 p. 546 e. Die andere Bedeutung ist häufiger. Bei Josephus sind οἱ βασιλικοί (gelegentlich durch στρατιῶται ergänzt, Ant. XVII 10 6) die in königlichem Sold stehenden Truppen Ant. XVII 10 3. 4. 7; Bell. I 1 5 II 3 4 4 1; Vita 72. In den Papyri wird der absolut stehende Singular βασ. bald durch den Zusammenhang als βασ. γραμματεύς erwiesen (z. B. P. Oxy. 513 33 vgl. 13. 14. P. Fay. 23 a), bald hat er einfach für sich diese Bedeutung (z. B. P. Amh. 68 47. 50. 67 131 23). Besonders gern werden die im unmittelbaren Dienst des Königs stehenden Leute als βασ. bezeichnet: Plutarch Solon 27. Polyb. IV 27 2 (Hofbeamte). Jos. Ant. X 7 5 XV 8 4. Dittenberger Or. inscr. 338 21 (Diener); vgl. Jos. Bell. I 3 10 II 21 3 VII 5 2. Herodes Antipas, der eigentlich Tetrarch war, heißt gelegentlich βασιλεύς (Mc 6 14 = Mt 14 9). Die von D cod. it bezeugte Lesart βασιλίσκος würde auf einen kleinen König führen: Polyb. III 44 5. Dittenberger Or. inscr. 201 1. 10 (vgl. 200 18. 28). **47** ἐρωτᾶν ἵνα wie 17 15 19 31. 38 Mc 7 26 Lc 7 36 16 27 I Thess 4 1. P. Fay. 113 6. BGU 811 5; vgl. Blaß § 69 4. Zu ἤμελλεν ἀποθνήσκειν vgl. Lc 7 2 II Macc 7 18. **48** Die Verbindung von σημεῖα (s. zu 2 12) und τέρατα, nur hier bei Joh, auch nur einmal bei den Synoptikern (Mc 13 22 = Mt 24 24), stammt aus dem AT (Ex 7 3 Deut 4 34 6 22 7 19 13 2 34 11 Jes 8 18 30 3 Jer 39 20 Sap 8 8 10 16) und ist in der Apostelgeschichte häufig. Dazu Rom 15 9 II Cor 12 12 II Thess 2 9 Hebr 2 4. Das tadelnde Wort versteht sich nur, wenn es in dem Bittsteller die wundersüchtigen Juden treffen will; vgl. 6 30—33 Mt 12 39 16 4 = Mc 8 12. Die Geschichte baut sich übrigens ganz auf wie das erste Kanawunder 2 1—12: Bitte, schroffe Abweisung, Fortdauer des Vertrauens, Erhörung. Zur Negation οὐ μή s. Blaß Gramm. § 64 5 und J. H. Moulton Einleitung p. 296—303. **50** πορεύου kein Segenswunsch, als ob ein ἐν εἰρήνῃ zu ergänzen wäre, sondern Formel der Entlassung = *abi*. Mit diesem Wort schickt Menedemus einen Toren fort (Diogenes Laërt. II 128), ebenso Xenocrates (IV 10). ζῇ ὁ υἱός σου sagt Elias zu der Witwe, nachdem er ihren Sohn auferweckt hat (III Reg 17 23). Doch braucht es nicht bis zum Tode gekommen zu sein, um ζῆν anwendbar erscheinen zu lassen. IV Reg 8 8 läßt der kranke König den Elisa fragen: εἰ ζήσομαι ἐκ τῆς ἀρρωστίας μου ταύτης; **51** Der Genitivus absolutus mit folgendem Dativ ganz wie P. Fay. 108 ἀνερχομένων ἡμῶν ἀπὸ

52 sein Kind lebe. Da erkundigte er sich bei ihnen nach der Stunde, in
der es besser geworden sei. Da sagten sie ihm: gestern zur siebten
53 Stunde verließ ihn das Fieber. Da erkannte der Vater, daß es in der
Stunde gewesen war, da Jesus zu ihm gesagt hatte: dein Sohn lebt.
54 Und er kam zum Glauben mit seinem ganzen Haus. Dies hat Jesus
wiederum als zweites Zeichen getan, als er aus Judäa nach Galiläa ge-
kommen war.

5 Hierauf war das Fest der Juden und Jesus kam hinauf nach Je-
2 rusalem. In Jerusalem aber liegt bei dem Schaftor ein Teich, auf He-

---

κώμης Θεαδελφείας Θεμίστου μερίδος ὑπὸ τὸν ὄρθρον ἐπῆλθαν ἡμεῖν κακοῦργοί τινες. Zu dem im NT nur **52** vorkommenden κομψῶς ἔχειν vgl. Epictet II 18 14 III 10 13 ἂν εἴπῃ (sc. ὁ ἰατρός) „κομψῶς ἔχεις“. Pap. Par. 18 (Notices XVIII 2 p. 232 f.) P. Tebt. 414 10 ἐὰν κομψῶς σχῶ. Cicero ep. ad Quintum III 8 2 *belle se habere*. Nur selten dient der Akkusativ dazu, den Zeitpunkt auszudrücken. Vgl. Gen 43 16 Jos 11 6 Act 20 16 Apoc 3 3 P. Oxy. 477 τὸ πέμπτον ἔτος = im 5. Jahre und Classical Review XVIII p. 152. Zu ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ **53** ist etwa τοῦτο ἐγένετο oder ἀφῆκεν αὐτὸν ὁ πυρετός zu ergänzen. **54** wird das Wunder feierlich (das starke πάλ. δεύτ. wie 21 16; vgl. Mt 26 42 Act 10 15 Inschr. v. Priene ed. Hiller v. Gärtr. 1906 Nr. 22 7 πάλιν τὸ δεύτερον) als zweites in Galiläa gezählt, mit Rückblick auf 2 11, während von den Wundern in Jerusalem bisher nur ganz summarisch die Rede war. — Vgl. zu diesem Wunder, das durch die Hilfeleistung aus großer Entfernung über die Masse der evangelischen Heilungsgeschichten hervorragt, die Erzählung von R. Chanina ben Dosa, der durch Abgesandte von der Krankheit des Sohnes R. Gamaliels hört, für ihn betet und die Männer mit den Worten entläßt: Geht, sein Fieber ist gewichen. Sie notieren sich die Stunde, und es wird dann festgestellt, daß genau zur selben Zeit die Genesung eingetreten ist (Berachoth f. 34 b; s. P. Fiebig Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters 1911 p. 19—22). **V** 1—18 Die Heilung am Teich in Jerusalem. **1** schwanken die Texte zwischen ἡ ἑορτή (SCL Origenes; vgl. Hautsch 132) und ἑορτή (ABD, der alte Uncialcodex ed. Schmidtke 1903, die Ferrargruppe). Ebensowenig ist man seit alters darüber einig, welches Fest denn gemeint sei. Tatian (Zahn Forschungen I 155. 160 f. 251 f. 259; Gesch. des Kanons II 544. 545. 554) und Irenaeus II 22 3 denken an ein Passa (dagegen Origenes XIII 39 259), das freilich 2 13. 23 6 4 12 1 unverblümt genannt wird. Wo aber, wie 4 45 11 56 12 12, bloß ἡ ἑορτή steht, geschieht es mit deutlichem Rückweis auf ein zuvor namhaft gemachtes Passa; 7 10. 14. 37 ist unter ἡ ἑορτή das Laubhüttenfest von 7 2 verstanden. An ein solches Fest dachte der Schreiber der Minuskelhs. 131 auch für unsere Stelle. Epiphanius (Haer. LI 21) wollte die Wahl zwischen ihm und Pfingsten lassen, während für letzteres Chrysostomus (Hom. 36 1 t. VIII p. 206 f. = Catene 227 22) und Cyrill Alex. plädieren. Für alle diese Feste sind auch moderne Ausleger eingetreten, dazu mit besonderer Vorliebe für Purim (im Adar = März). Aber 4 35 ist nicht mit Sicherheit als chronologisches Datum zu verwerten, und 6 4 ebensowenig. Gewiß ist nur, daß Joh wie 2 13 Jesus wiederum mit Hilfe einer Festreise auf den eigentlichen Schauplatz seiner Tätigkeit verpflanzt. Aus ἔστιν **2** ist sowenig zu schließen, daß Jerusalem noch bestand, wie etwa aus dem ἦν 11 18, daß es samt Bethanien nicht mehr existierte. 2—5 ist textlich sehr unsicher überliefert. Die relativ einfachen Lesarten von 2 bei syr cur („es ist in

bräisch Bethzatha geheißen, mit fünf Hallen. In ihnen lag eine Menge 3
von Kranken, von Blinden, Lahmen, an Auszehrung Leidenden [, welche
auf die Bewegung des Wassers warteten. Ein Engel des Herrn stieg 4
nämlich von Zeit zu Zeit in den Teich hinab und versetzte das Wasser
in Bewegung. Der erste nun, der nach der Erregung des Wassers

Jerusalem ein Waschort — oder Taufort —, der auf Hebräisch B. heißt") und S, einigen Min. und Uebersetzungen, Chrysostomus p. 207[a] (ἔστι δὲ ἐν τοῖς Ἱερ. προβατικὴ κολυμβήθρα κτλ.) sind sicherlich Korrekturen. Zwischen Ἱεροσολύμοις und προβατικ. hat etwas gestanden, und zwar wohl nicht ἐν τῇ (ADL), sondern ἐπὶ τῇ (BC). Da ἡ ἐπιλεγομένη (ABC) erfordert, daß der fragliche Gegenstand schon vorher irgendwie benannt war, wird man κολυμβήθρα als Nominativ anzusehen haben. Dann ist zu τῇ προβατικῇ ein Substantivum zu ergänzen, und zwar πύλῃ. Aehnliche Ergänzungen z. B. ἡ κυριακὴ (sc. ἡμέρα), ἡ καθοκιλὴ (sc. ἐκκλησία), ἡ Ἰνδικὴ (sc. χώρα). Speziell bez. πύλη vgl. Vita Polyc. per Pionium ed. Lightfoot 3 ἐπὶ τὴν καλουμένην Ἐφεσιακήν, wozu die Fortsetzung ein πύλην fügt (vgl. 20). Ein Schaftor ist bekannt aus II Esra 13 1. 32 22 39. Auch der hebräische Name unterliegt starken Schwankungen. Von den bei Ignorierung gleichgültiger Varianten sich anbietenden Lesarten scheidet jedenfalls Βηθσαΐδα (B, einige Uebersetzungen, Tertullian de bapt. 5; c. Jud. 13, Hieroymus in der Bearbeitung von Eusebs Topogr. 108) aus als unwillkommener Eindringling aus Joh 1 44 12 21. Das am reichsten bezeugte Βηθεσδα (AC, die Masse der Unzialen und Minuskeln, syr cur, einige Lateiner, Chrysostomus, Theodor p. 108 2, Didymus, Cyrill Alex.) unterliegt dem Verdacht, dem Namen eine Beziehung auf die Heilandstat Jesu geben zu sollen (בֵּית חַסְדָּא = Haus der Barmherzigkeit). S hat Βηθζαθα, und das wird in irgend einer Form auch von DL cod. it Euseb. Onom. 58 21 vertreten. Nach Jos. Bell. II 15 5 19 4 V 4 2 5 8 war es der Name für die nördliche Stadterweiterung. Will man diesen Fingerzeig nicht benutzen, so wird sich über die Lage des Teiches kaum etwas ausmachen lassen. **3** Hinter ξηρῶν fügen D cod. it noch καὶ παραλυτικῶν bei, dieselben und nicht wenige Spätere überdies ἐκδεχομένων τὴν τοῦ ὕδατος κίνησιν. Sehr schwankend ist der Passus überliefert, den der Textus receptus als **4** enthält. Er fehlt wie die Zusätze zu 3 bei SBC syr cur, doch auch bei D l, während das Gros der Italacodices, samt anderen Versionen und AL ihn bieten. Er lautet mit den wichtigsten Varianten: ἄγγελος γὰρ (oder δὲ) κυρίου (oder τοῦ θεοῦ) κατὰ καιρὸν (fehlt a b ff 2) κατέβαινεν (oder ἐλούετο) ἐν τῇ κολυμβήθρᾳ (fehlt a b ff 2) καὶ ἐτάρασσε (oder ἐταράσσετο) τὸ ὕδωρ· ὁ οὖν πρῶτος ἐμβὰς μετὰ τὴν ταραχὴν τοῦ ὕδατος (die letzteren 5 Worte fehlen a b ff 2) ὑγιὴς ἐγένετο (oder ἐγίνετο), ᾧ (oder οἵῳ) δήποτε (A: οἱῳδηποτοῦν) κατείχετο νοσήματι. Der älteste sichere Zeuge für diesen Textbestandteil ist Tertullian de bapt. 5. Sollte er nicht ursprünglich sein, so enthält er doch keineswegs Unjohanneisches und macht 7 eigentlich erst verständlich. Ein ἄγγελος τῶν ὑδάτων auch Apoc 16 5 (s. dazu M. Dibelius Die Geisterwelt im Glauben des Paulus 1909 p. 80 f.). Zu κατέβαινεν ἐν (statt εἰς) vgl. P. Par. 10 ἀνακεχώρηκεν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ. P. Lond. II p. 285 5. Epictet I 11 32 II 20 33. Hermas Sim. I 6. Legenden der Pelagia I 4. 5 II 1 Usener. Ueber den Sprachgebrauch der LXX vgl. Thackeray A Grammar of the Old Test. in Greek 1909 p. 25. S. auch zu 1 18 3 35. ταράσσειν vom Wasser Hos 6 8 Jes 24 14 Ezech 32 2. 13. Athenaeus VII 52 p. 298[c] τοῖς χειμῶσι ὑπὸ τῶν πνευμάτων ταραττομένου τοῦ ὕδατος. Zu κατὰ καιρόν = „zur gegebenen Zeit", „regelmäßig" vgl. Lucian Hermotim. 10. Plutarch de solert. anim. 26 p. 984[d]. I Clem 24

hineinstieg, wurde gesund, von welcher Krankheit er auch erfaßt war].
5 6 Nun war dort ein Mensch, der 38 Jahre an seiner Krankheit trug. Als
Jesus ihn liegen sah und erkannte, daß er bereits eine lange Zeit hin-
7 ter sich hatte, sagte er zu ihm: willst du gesund werden? Der Kranke
antwortete ihm: Herr, ich habe keinen Menschen, mich in den Teich
zu bringen, wenn das Wasser bewegt wird. Während ich herbeikomme,
8 steigt ein anderer vor mir hinunter. Jesus sagt zu ihm: steh' auf,
9 trage deine Bahre und geh' umher. Und sogleich wurde der Mensch
gesund, trug seine Bahre und ging umher. Es war aber an jenem
10 Tage Sabbat. Da sprachen die Juden zu dem Geheilten: es ist Sabbat

---

ἴδωμεν, ἀγαπητοί, τὴν κατὰ καιρὸν γινομένην ἀνάστασιν (= die regelmäßig wiederkehrende Auferstehung). Doch darf man nicht, wie schon Tertullian de bapt. 5, „jährlich einmal" (ähnlich Ammonius in der Corderius-Catene 144: an Pfingsten) verstehen. Zu der volkstümlichen Erklärung für die Erscheinung im Teich verweist Wellhausen 25 1 auf Mokaddasi 13 3 124 18: ein Engel steckt seinen Finger oder Fuß ins Meer, dann kommt die Flut. Vgl. auch Smith-Stübe Die Religion der Semiten 1899 p. 129 ff. Sieht man davon ab, so liegt der Tatbestand einer intermittierenden Quelle vor. Aehnliches bezeugt Hieronymus zu Jes 8 6 vom Siloah: *Siloe fontem esse ad radices montis Sion, qui non iugibus aquis sed incertis horis diebusque ebulliat.* Das κατέχεσθαι νοσήματι wie Diodor. Sic. IV 14 5. Philo Opif. mundi 71 p. 16 μέθῃ νηφαλίῳ κατασχεθείς, auch aktivisch Jer 13 21. Von wunderwirkenden Wassern zirkulierten im Altertum überaus viele Geschichten. Speziell zum heilkräftigen Gewässer vgl. Smith-Stübe 140 f. und den Paradoxographen Antigonus CXLII (Rerum naturalium scriptores graeci minores ed. Keller I 1877 p. 35) ἐν Σκοτούσσῃ δ' εἶναι κρηνίδιον οὐ μόνον ἀνθρώπων ἕλκη, ἀλλὰ καὶ βοσκημάτων ὑγιάζειν δυνάμενον. CL p. 36: Seen, die den Aussatz heilen. Die 38 Jahre **5** gehören als Objekt zu ἔχειν; vgl. 11 17 5 6 8 57 9 33. Aelian Nat. an. VII 10. Epictet II 15 5 ἤδη τρίτην ἡμέραν ἔχοντος αὐτοῦ τῆς ἀποχῆς. Die Art der Krankheit wird nicht angegeben. Die Hilflosigkeit kann ihren Grund ebensogut in Blindheit, wie in Lähmung haben. Für letzteres z. B. Cyrill Alex., Apollinaris in der Corderius-Catene 143 und die, welche 3 die παραλυτικοί eingefügt haben. Das Erkennen **6** ist übernatürlich wie 1 48—50 2 24. 25 4 17—19 6 64 11 11—15. Die Frage Jesu wirkt in ihrer Ueberflüssigkeit so seltsam, daß wir fast mit Gewalt auf ein allegorisches Verständnis gestoßen werden (s. Exkurs zu v. 18). ἄνθρωπος **7** hat vielleicht den Beigeschmack von „Sklave", „Diener", wie Lc 12 36. Aelian Nat. an. VII 28 ποῦ γὰρ ἄνθρωπος ἐπὶ τῷ δεσπότῃ τέθνηκε; Das βάλλειν hier wie so oft nicht „werfen", sondern „legen", „bringen", „schaffen"; vgl. 20 25. 27 10 4 Mc 7 33 Jac 3 3. Die Vokabel spez. vom „bringen ins Wasser" im Evangelienfragment P. Oxy. 840 33. ἐν ᾧ für ἐν τῷ χρόνῳ, ἐν ᾧ wie Mc 2 19 Luc 5 34. Die Worte **8** lauten fast genau, wie die von Mc 2 9 (= Mt 9 6 Lc 5 24). κράβατος, worüber die Bemerkung zu Mc 2 4 zu vergleichen, findet sich auch in den Papyri (z. B. P. Lond. II p. 265. P. Tebt. 406 19) und, wie in der kanonischen (5 15 9 33), so nicht selten in den apokryphen Apostelgeschichten (s. d. Register der Ausgabe von Bonnet). Durch seinen Gehorsam **9** führt der Geheilte den Konflikt herbei **10**. Ueber die Sabbatheiligung als Pflicht der Juden s. den Exkurs zu Mc 2 23. Das Verbot des Tragens einer Last am Sabbat wird ausgesprochen Jer 17 21 τάδε λέγει κύριος . . . . μὴ αἴρετε βαστάγματα ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων. Buch

und dir nicht erlaubt, die Bahre zu tragen. Er aber antwortete ihnen: 11
der mich gesund gemacht hat, er hat mir gesagt: trage deine Bahre
und geh' umher. Sie fragten ihn: wer ist der Mensch, der dir gesagt 12
hat: trage und geh' umher? Der Geheilte aber wußte nicht, wer es 13
sei; denn Jesus hatte sich entfernt, da sich eine Menschenmenge an
dem Platze befand. Hiernach traf Jesus ihn im Tempel und sagte zu 14
ihm: siehe du bist gesund geworden; sündige nicht mehr, damit dir
nicht etwas Schlimmeres widerfahre. Der Mensch ging fort und sagte 15
den Juden, es sei Jesus gewesen, der ihn gesund gemacht habe. Und 16
deshalb verfolgten die Juden Jesus, weil er (nämlich) dies am Sabbat
tat. Er aber antwortete ihnen: mein Vater wirkt noch immer, so 17

der Jubiläen 2 29. 30. Schabbath ed. Beer 1908 p. 37. ἐκνεύειν **13**, im NT Hapaxlegomenon, bedeutet „sich wenden" (IV Reg 2 24 23 16 III Macc 3 22), dann „abbiegen", „ausbiegen", jedoch in der Regel mit einem Zusatz, der angibt, wovor oder wohin ausgebogen wird (Plutarch de genio Socr. 4 p. 577 b. Jos. Ant. VII 4 2 IX 6 3. Philo Vit. Mos. II 251 p. 173). Die alte syrische Uebersetzung (syr sin cur) läßt Jesus vor der Menge ausbiegen, während sich nach Peschittha Jesus unter der Menge versteckt. Aber das Verstecken (auch bei Chrysostomus Hom. 37 2 p. 213 e und Theodor p. 110 20 ff.) ist hier eingetragen. Justin Dial. 9 gebraucht ἐκνεύειν als Synonymum zu ὑποχωρεῖν. So wohl auch hier. **14** εὑρίσκειν = treffen, wie 1 41 (s. dort) 46 9 35. Zur Verbindung von Sünde und physischem Uebel vgl. Mc 2 5—10 Par. Lc 13 1—3. Nedarim f. 41 a (s. zu Mc 2 5). Schabbath f. 55 a: *R. Ami sagte: der Tod ist nicht ohne Sünde, so wie auch Züchtigung nicht ohne Sünde ist.* Sir 38 15 ὁ ἁμαρτάνων ἔναντι τοῦ ποιήσαντος αὐτὸν ἐμπέσοι εἰς χεῖρας ἰατροῦ. Doch vgl. Joh 9 1—3. Der Zusatz zu **16** καὶ ἐζήτουν αὐτὸν ἀποκτεῖναι (A), ganz wie Jer 33 21, stammt jedenfalls aus 18 und soll das μᾶλλον dort motivieren. Das Impf. ἐποίει will die Handlung als für Jesu Stellung zum Sabbat charakteristisch erscheinen lassen. διὰ τοῦτο auf das Vorhergehende bezüglich, ὅτι nähere Exposition dazu, wie 18 6 65 8 47 10 17 12 18. 39 15 19 I Joh 3 1. Auf die feindseligen Gefühle der Juden reagiert Jesus, ohne daß sie ausdrücklich in Worte gekleidet wären und zu sein brauchten. Nur **17** und 19 findet sich die, auch sonst im NT wie LXX seltene, Medialform ἀπεκρίνατο; sonst bei Joh über 50mal ἀπεκρίθη. ἕως ἄρτι „noch immer" I Joh 9 2 I Cor 4 13 8 7 15 6 Mt 11 12. Gott hat trotz Gen 2 1—3 Ex 20 11 31 17 niemals seine Tätigkeit wirklich eingestellt. So darf der Sohn gleiche Bewegungsfreiheit für sich fordern. Jüdische Reflexionen über Vereinbarkeit einer ununterbrochenen Wirksamkeit Gottes mit seiner die Menschen verpflichtenden Sabbatfeier: Aristobul (bei Euseb. Praep. ev. XIII 12 11 = Clemens Alex. Strom. VI 141. 142). Philo Leg. alleg. I 5 f. p. 44 (παύεται γὰρ οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεός, ἀλλ' ὥσπερ ἴδιον τὸ καίειν πυρὸς καὶ χιόνος τὸ ψύχειν, οὕτως καὶ θεοῦ τὸ ποιεῖν· καὶ πολύ γε μᾶλλον, ὅσῳ καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἀρχὴ τοῦ ὁρᾶν ἐστιν.) 16—18 p. 46 f. (ἐδηλώσαμεν δὲ ὅτι παύων ὁ θεὸς οὐ παύεται ποιῶν); de cherub. 87 p. 155 (θεὸς .. φύσει δραστήριον τὸ τῶν ὅλων αἴτιον); Quod det. pot. ins. sol. 161 p. 222. Bereschith rabba XI (übersetzt von Wünsche 1881) p. 49 f.: *Obgleich es heißt, bemerkte R. Pinchas im Namen des R. Hosaja, Gott ruhte an diesem Tage von seiner ganzen Arbeit, so bezieht sich das doch nur auf die Weltschöpfung* (im physischen Sinne), *nicht aber auf das Verfahren* (Wirken) *mit den Frevlern und den Gerechten; er wirkt sowohl mit diesen, wie mit jenen.* Schemoth rabba XXX Wünsche 1882 p. 219. Auch Cicero de

18 wirke auch ich. Deshalb trachteten die Juden nur noch eifriger nach seinem Leben, weil er (nämlich) nicht nur den Sabbat brach, sondern auch Gott seinen eigenen Vater nannte, sich selbst Gott gleichstellend.
19 Da antwortete Jesus und sagte zu ihnen: wahrlich, wahrlich, ich sage euch: nicht vermag der Sohn von sich aus etwas zu tun, er sehe denn den Vater etwas tun. Denn, was jener tut, das tut der Sohn ebenfalls.

offic. III 28 102 redet von den Philosophen, *qui deum semper agere aliquid et moliri volunt*. Vgl. Maximus Tyr. Diss. XV 6 2 εἰ δὲ ἤθελεν ὁ Ἡρακλῆς . . . σχολὴν ἄγειν . . . οὐδεὶς ἂν αὐτὸν ἐτόλμησεν εἰπεῖν παῖδα Διός. Οὐδὲ γὰρ ὁ Ζεὺς σχολὴν ἄγει. Ueber **18** ἔλυεν τὸ σάββ. s. zu 7 23. Die Juden verstehen richtig, was der joh. Christus meint, daß nämlich der Anspruch, Gottes Sohn zu sein, in seinem Munde nichts anderes als die Anerkennung seiner Wesensgleichheit mit Gott (1 1) fordert. Vgl. 10 30. 33. ἰσόθεος ist bei den Griechen ein häufiges Beiwort für Männer, die sich durch Macht, Ansehen oder geistige Kraft über die Durchschnittsmenschheit erheben und dadurch den Göttern nähern (s. die Beispiele bei Wetstein z. St.). Die Juden aber lehnen aufs energischste jede derartige Konkurrenz des Menschen mit der Gottheit ab. Der Antichrist stellt sich Gott gleich II Thess 2 4. Vgl. Philo Legat. ad Caium ed. Mg. II p. 562 und Jos. Ant. XIX 1 1. 2 über Caligula. Dazu Philo Leg. alleg. I 49 p. 53 φίλαυτος δὲ καὶ ἄθεος ὁ νοῦς οἰόμενος ἴσος εἶναι θεῷ.

Wie die erste galiläische Wundergeschichte (s. den Exkurs zu 2 12), so dient auch die zweite 4 43—54 und die eng mit ihr verbundene Erzählung von der Heilung in Jerusalem 5 1—18 dem Evangelisten dazu, seinen Lesern den Hauptgedanken des nun folgenden Abschnitts zu illustrieren: Jesus der Fürst des Lebens 5 19—6 71 (vgl. 4 50. 51. 53 ὁ υἱός σου ζῇ 5 8. 11. 12 ἔγειρε καὶ περιπάτει). Dabei folgt der neue Zyklus seinem Vorgänger keineswegs unvermittelt. Vielmehr kann man eine verbindende Klammer deutlich erkennen. Hat Jesus am Schluß des ersten Abschnittes die Gottesverehrung vom Tempelkult gelöst, so geht er am Anfang des zweiten dazu über, sie auch der Abhängigkeit von heiligen Zeiten ledig zu sprechen. Zeigt sich der eine der eben behandelten Wunderberichte deutlich von der synoptischen Tradition abhängig (s. zu 4 46), so ist auch der andere jedenfalls nicht völlig unbeeinflußt von ihr entstanden (s. zu 5 5. 8. 14 und den Sabbatkonflikt). Chrysostomus p. 211e τινὲς μὲν οὖν οἴονται τοῦτον εἶναι τὸν ἐν τῷ Ματθαίῳ κείμενον (sc. Mt 9 1—8). Fragen wir nach dem tieferen Sinn (s. zu 6), so erscheint uns der durch Jesus von nach menschlichem Ermessen unheilbarem Siechtum Erlöste als Typus des Juden, der am Unglauben krankt, aber durch den Anschluß an Jesus gesund wird (vgl. Cyrill Alex. in der Catene p. 229 3). Die 38 Jahre, die ebenso wie die 5 Männer 4 18 (s. den Exkurs zu 4 42) Erklärung erheischen, finden eine solche Deut 2 14: so lange dauerte Israels Strafaufenthalt in der Wüste (vgl. Apollinaris in der Catene 229 8). Die an das Wunder sich schließende Auseinandersetzung Jesu mit den Juden zeigt uns den Evangelisten als echten Paulusschüler völlig frei vom Gesetz. Zugleich gestattet sie uns einen Blick in das gespannte Verhältnis zwischen Juden und Christen seiner Zeit. Der Hauptdifferenzpunkt ist die gottgleiche Stellung, die die Christen ihrem Herrn anweisen. Sie wird in der folgenden Rede eingehend verteidigt.

5 19—47 Die christologische Rede. Die Szene wechselt **19** nicht. Jesus redet noch immer zu den Juden, die ihn des Sabbatbruchs zeihen und ihm lästerliche Anmaßung vorwerfen. ἀφ' ἑαυτοῦ τι ποιεῖν, λέγειν, λαλεῖν etc. sind spezifisch johanneische Ausdrücke (5 30 7 17. 18. 28 8 28. 42 11 51 14 10 15 4. 5 16 13 18 34); sonst im NT nur II Cor 3 5. ὁμοίως wohl nicht „in

Der Vater liebt nämlich den Sohn und zeigt ihm alles, was er selbst 20
tut; und er wird ihm noch größere Werke als diese zeigen, daß ihr
euch wundern sollt. Denn wie der Vater die Toten erweckt und be- 21
lebt, so belebt auch der Sohn wen er will. Der Vater richtet ja auch 22
niemanden, sondern hat das Gericht insgesamt dem Sohn übertragen,
damit alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren. Wer den Sohn 23

gleicher Art und Weise", sondern wie Joh 6 11 21 13 „ebenfalls". Philo Confus. lingu. 63 p. 414 τοῦτον μὲν γὰρ πρεσβύτατον υἱὸν ὁ τῶν ὅλων ἀνέτειλε πατήρ, ὃν ἑτέρωθι πρωτόγονον ὠνόμασε, καὶ ὁ γεννηθεὶς μέντοι, μιμούμενος τὰς τοῦ πατρὸς ὁδούς, πρὸς παραδείγματα ἀρχέτυπα ἐκείνου βλέπων ἐμόρφου τὰ εἴδη. Ignatius Magn. 7 ὥσπερ οὖν ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν, ἡνωμένος ὤν. Apost. Const. II 26. 30. Zu dem Zusammenwirken von Vater und Sohn vgl. das Verhältnis von Zeus und Athene bei Aristides Orat. in Minerv. ed. Keil orat. XXXVII 6 οὕτως δ' ἔστιν αἰδέσιμος τῷ πατρὶ καὶ πάντων κεκοινώνηκε 28 τὰ τοῦ Διὸς ἔργα κοινὰ τοῦ Διὸς εἶναι καὶ τῆς Ἀθηνᾶς. Vgl. auch Joh 5 30 8 28 10 37. Die Begründung **20** ist Wiederholung aus 3 35. Nur ist an Stelle von ἀγαπᾶν — φιλεῖν getreten. Daraus sind keine weitgehenden Schlüsse zu ziehen. 17 24 heißt es wieder ἀγαπᾶν, und überhaupt werden beide Verben von Joh promiscue gebraucht. Vgl. den Wechsel 11 3 und 5 21 15—17. Die Liebe Jesu zu Lazarus, wie zum Lieblingsjünger wird bald mit φιλεῖν (11 3. 36; 20 2), bald mit ἀγαπᾶν ausgedrückt (11 5; 13 23 19 26 21 20). Man darf aber auch nicht folgern wollen, daß das Verhältnis von Vater und Sohn zueinander ein rein ethisches sei und daß für diesen lediglich sittliche Unmöglichkeit bestände, anders zu handeln, als jener will. Wie schon 17. 18, so ist auch das Folgende richtig nur vom Prolog aus zu verstehen. Die wesenhafte Einheit von Vater und Sohn ist letzter Grund wie für die Liebesstimmung (die schon vor Erschaffung der Welt bestand 17 24), so für die Gleichheit des beiderseitigen Tuns. Die μείζονα ἔργα blicken zurück auf das ἔργον 5—9 (vgl. 7 21), wie das μείζω τούτων ὄψῃ 1 50 auf 1 47—49. ὥσπερ γὰρ — οὕτως καί wie Eccl 5 15. Die Stellung, die Jesus für sich beansprucht, ist deshalb keine angemaßte, weil Gott ihn legitimiert, indem er ihn wahrhaft göttliche Werke verrichten läßt. Lebensmitteilung **21** — darin besteht das Größere — ist schlechthin göttliches Hoheitsrecht I Reg 2 6 (= Sap 16 13) IV Reg 5 7 Deut 32 39 Hos 6 2. Gebet Schmone esre 2 *Du bist ein starker Held, ewiges Leben, ernährst die Lebendigen, machst lebendig die Toten. Gepriesen seist du, Jahwe, der lebendig macht die Toten!* (Berachoth ed. Fiebig 1906 p. 26). Vgl. Rom 4 17. Gleiches gilt **22** von der Vollziehung des Gerichtes (s. zu 3 17. 18), von dem die Entscheidung über Leben und Tod abhängt. Die κρίσις ist vom Vater im ganzen Umfang (πᾶσαν im Gegensatz zu οὐδένα) dem Sohn übertragen. Freilich besteht dessen Aufgabe nicht eigentlich in der Ahhaltung des Gerichtes; vielmehr soll er die Menschen retten (3 17 6 33. 51 8 15 12 47). Aber seine Tätigkeit führt unvermeidlich eine Scheidung herbei, und die, welche ihn verwerfen, sprechen sich damit selbst das Urteil (3 18). Dieser Gedanke einer bereits durch den irdischen Herrn vollzogenen κρίσις ist Joh eigentümlich, während die Vorstellung von Christus als dem Richter allgemein urchristlich ist (vgl. Mt 7 22. 23 16 27 24 37—51 25 31—46 Act 10 42 17 31 I Cor 1 8 5 5 II Cor 5 10 II Tim 4 1 Jac 5 7—9 I Petr 4 5 Apoc 19 11—16). Wenn der Vater den Sohn zum Lebensspender und Richter machte, so verfolgte er damit **23** den Zweck, ihm in aller Welt gottgleiche Ehren zu sichern. So nimmt in Wirklichkeit nicht Jesus Gott die schuldige Achtung (18), sondern die Juden tun es, die

nicht ehrt, ehrt (auch) den Vater nicht, der ihn gesandt hat. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt hat, der hat ewiges Leben und braucht sich keiner Gerichtsentscheidung zu unterwerfen, sondern ist aus dem Tod in das Leben umgezogen. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: es kommt eine Stunde und jetzt ist sie da, wo die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören, und die auf sie hören, leben werden. Wie nämlich der Vater Leben in sich hat, so hat er auch dem Sohn gegeben, Leben in sich zu haben. Und er hat ihm Vollmacht erteilt, Gericht zu halten, weil er Menschensohn ist. Wundert euch nicht darüber; denn es kommt eine Stunde, in der alle, die in den Gräbern ruhen, seine Stimme hören

sich weigern, in ihm den Gottgesandten zu verehren. **24** erklärt, in welcher Weise der Sohn lebendig macht; indem er nämlich die Worte spricht (6 63. 68), deren gläubige Annahme den Besitz des ewigen Lebens zur Folge hat (3 36). ἔρχεσθαι εἰς κρίσιν = sich einer gerichtlichen Entscheidung unterwerfen (Brief des Philipp § 11. 16 bei Demosthenes p. 161. 163). μεταβαίνειν bedeutet „die Wohnung wechseln“ P. Tebt. 316 20. 92, mit ἐκ und εἰς Lc 10 7. Vgl. Joh 13 1 und I Joh 3 14. Philo Poster. Caini 43 p. 234 οὓς γὰρ ὁ θεὸς εὐαρεστήσαντας αὐτῷ μετέβίβασε καὶ μετέθηκε ἐκ φθαρτῶν εἰς ἀθάνατα γένη, παρὰ τοῖς πολλοῖς οὐκέθ' εὑρίσκονται. In **25** werden durch οἱ ἀκούσαντες aus der Gesamtzahl der νεκροί, die alle die Stimme des Gottessohnes hören, einzelne herausgehoben, die auch „auf sie hören“; nur von ihnen gilt das ζήσουσιν. Hat sich Joh so sachlich der Aussage 21 wieder zugewendet, so wird diese Rückkehr **26** noch deutlicher. War dort der Sohn dem Vater als Lebensspender gleichgestellt, so wird hier erklärt, wie das möglich ist. Der Sohn ist zum ζωοποιεῖν befähigt, weil ihn der Vater mit einem Fonds von Leben ausgestattet hat, der nun als selbständiger Besitz in ihm ruht (1 4). Vgl. Philo Fug. et invent. 198 p. 575, wo Gott die πρεσβυτάτη πηγὴ ζωῆς heißt, und Poster. Caini 68 p. 238 über das der Aufsicht des ὀρθὸς λόγος entbehrende Innere des Menschen: μακρὰν λογικῆς καὶ ἀθανάτου ζωῆς ἀπῴκισται. Wie 26 zu 21, so bildet **27** zu 22 eine Parallele. Deshalb kann κρίσιν ποιεῖν nicht wie Gen 18 25 die Bedeutung haben „Gerechtigkeit üben“, sondern nur die „Gericht halten“, wie Jud 15. Den ὅτι-Satz wollte Chrysostomus zu dem Folgenden ziehen: ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν, μὴ θαυμάζετε τοῦτο. Παῦλος μὲν ὁ Σαμοσατεὺς οὐχ οὕτω φησίν· ἀλλὰ πῶς; ἐξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ κρίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν. ἀλλ' οὐδεμίαν ἀκολουθίαν ἔχει τοῦτο οὕτω λεγόμενον. οὐ γὰρ διὰ τοῦτο ἔλαβε κρίσιν, ὅτι ἄνθρωπός ἐστιν .... ἀλλ' ἐπειδὴ τοῦ ἀρρήτου οὐσίας ἐκείνης ἐστὶν υἱός, διὰ τοῦτό ἐστιν κριτής. οὕτω τοίνυν ἀναγνωστέον, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστί, μὴ θαυμάζετε τοῦτο (Hom. 39 3 p. 230 a, vgl. Catene 235 23). Die gleiche Satzabteilung befolgen Theodor von Mops. 131 und Peschittha. Doch ist die natürliche Verbindung mit dem Vorhergehenden die ältere. Es soll begründet werden, weshalb sich Jesus zum Richter qualifiziert. Eben in seiner Eigenschaft als υἱὸς ἀνθρώπου. Der Artikel fehlt, weil es auf den Begriff ankommt. Von der Grundbedeutung von υἱὸς ἀνθρ. = Menschenkind (so Barn 12 10 = ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων. Justin Dial. 48. 49. 67) ausgehend erklärt Joh den aus der älteren Tradition als Selbstbezeichnung Jesu übernommenen (s. zu 1 51) Ausdruck dahin, daß Jesus, um Richter der Menschen zu sein, die Menschennatur nicht entbehren konnte. Vgl. Act 17 31 Hebr 4 15 Testament des Abraham (ed. James in Texts and Studies II 2 1892) p. 92 εἶπεν ὁ θεός· ἐγὼ οὐ κρίνω ὑμᾶς, ἀλλὰ πᾶς ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου κριθήσεται. —

Der Streit, ob es sich hier um leibliche oder geistige Auferweckung handle, ist für den Abschnitt 21—27 gewiß zugunsten der letzteren Auffassung zu entscheiden. 24 macht es ganz deutlich, daß die schon früher als joh. festgestellte Auffassung von dem Leben als einem gegenwärtigen Gut des Gläubigen (3 15. 16 6 40. 47. 54 10 28) für die Deutung maßgebend sein muß. Auch das οὓς θέλει 21 weist auf eine ζωοποίησις besonderer Art, da nach 28. 29 allen die leibliche Erweckung widerfahren soll. Die Erfüllung der Forderung 23 duldet gleichfalls keine Verschiebung in die Zeit nach der allgemeinen Totenauferstehung. Endlich läßt sich das καὶ νῦν ἐστιν 25 nur wenig befriedigend durch den Hinweis auf Lazarus und die anderen Erweckungsgeschichten der Evangelien rechtfertigen (Chrysostomus p. 229 b. Theodor p. 130). Geistig Tote wie 21. 25 auch Mt 8 22 Lc 15 24 Eph 5 14 Apoc 3 1. Der stärkste Grund, der gegen diese Erklärung geltend gemacht werden kann, ist der, daß **28** 29 jedenfalls die Idee der wirklichen, eschatologischen Auferweckung vorliegt. Hier nämlich fehlt das καὶ νῦν ἐστιν nach ἔρχεται ὥρα, und die Erwähnung der Gräber (vgl. Jes 26 19 Ez 37 12) duldet keinen Zweifel. Eher berechtigt als die Versuche, den 28. 29 zutage tretenden Sinn von Auferstehung und Leben auch den vorhergehenden Versen aufzuzwingen, sind kritische Vorschläge, die darauf abzielen, diese Verse, vielleicht auch noch 27 oder gar 19—29 als Zutat eines Redaktors auszuscheiden. Nimmt man den Text, wie er vorliegt, als ursprünglich hin, so muß man gestehen, daß die Aussagen von 21—27 und 28. 29 sich eigentlich ausschließen (vgl. den Gegensatz von 11 24 und 25. 26). Dort (s. auch 6 50. 58 8 51. 52 10 28 11 25. 26) findet sich die im Griechentum wurzelnde (vgl. E. Rohde Psyche [3] II 1903. Wendland Kultur 84. 166 [2] 135. 170), besonders auf hellenistischem Boden kultivierte Anschauung von einer Unsterblichkeit, der gegenüber der leibliche Tod seine Bedeutung verliert. Vgl. Sap 3 4 4 1 5 15 δίκαιοι δὲ εἰς τὸν αἰῶνα ζῶσιν, καὶ ἐν κυρίῳ ὁ μισθὸς αὐτῶν 8 13. 17 15 3 IV Macc 9 8 13 16 15 2 17 18 18 3 (wenigstens die Märtyrer gehen unmittelbar zum ewigen Leben ein) Philo Opif. mundi 144 p. 35; Leg. alleg. I 108 p. 65; Abrah. 258 p. 37 (. . . σοφίας, ὑφ' ἧς ἀνεδιδάχθη τὸν θάνατον νομίζειν μὴ σβέσιν ψυχῆς, ἀλλὰ χωρισμὸν καὶ διάζευξιν ἀπὸ σώματος, ἔνθεν ἦλθεν ἀπισύσης); Quis rer. div. her. 276 p. 513 (τὸν ἀστεῖον οὐκ ἀποθνήσκοντα, ἀλλ' ἀπερχόμενον); Joseph. 264 p. 78; Somn. I 139 p. 642; Gigant. 13. 14 p. 264 (αὗται μὲν οὖν εἰσι ψυχαὶ τῶν ἀνόθως φιλοσοφησάντων, ἐξ ἀρχῆς ἄχρι τέλους μελετῶσαι τὸν μετὰ σωμάτων ἀποθνήσκειν βίον, ἵνα τῆς ἀσωμάτου καὶ ἀφθάρτου παρὰ τῷ ἀγενήτῳ καὶ ἀφθάρτῳ ζωῆς μεταλάχωσιν). Oden Sal 28 7. Die Essener bei Josephus Bell. II 8 11. Ansätze bei Paulus II Cor 5 8 Phl 1 23 (s. H. Holtzmann Ntl. Theol. [2] II 216 f.). Lc 16 22 f. 23 43. Vgl. auch Hen 103 1—4 104 1—5 108 8—13 Jubil. 23 31 Test. Abr. p. 84 21 ff. 95 23 ff. In den Versen 28. 29 dagegen (ebenso 6 39. 40. 44. 54 11 24 12 48) liegt der unter dem Einfluß der eranischen Apokalyptik groß gewordene jüdische Auferstehungsgedanke vor. Vgl. Jes 26 19 Dan 12 2 II Macc 7 9. 14. 23. 29. 36 12 43. 44 Hen 51 1 Ps Sal 3 12 14 2—10 IV Esr 7 32 Apoc Bar 30 1—5 50 1—51 6 Test. Jud. 35 Benj. 10. Jos. Ant. XVIII 1 3; Bell. II 8 14. Or. Sib. IV 178 ff. Schmone esre 2. Mischna Sanhedrin X 1. Aboth IV 22. Mc 12 18—27 Par. Lc 14 14 Act 4 2 23 6. 8 24 15 26 8 I Cor 15 12 ff. I Thess 4 13—17 Hebr 6 2 11 19. 35 II Tim 2 18 Apoc 20 4. 5. 12. 13. Dazu Bousset Judentum [2] p. 308—315. 337—339. Auch bei Ps.-Phokylides v. 103. 104. 115 stehen die Hoffnung auf die Auferstehung des Leibes und die Idee des Weiterlebens nach dem Tode unmittelbar beisammen (s. Schürer [4] III 618 201). Für Joh entspricht diesem Nebeneinander sich fliehender Vorstellungen die Art, wie er von dem Leben als gegenwärtigem Besitz redet und es doch gelegentlich auch wieder als künftiges Gut aufzufassen scheint

29 und herauskommen werden, die, welche das Gute getan haben, zur
Lebens-Auferstehung, die, welche das Böse getrieben haben, zur Gerichts-
30 Auferstehung. Ich kann von mir aus nichts tun. Wie ich (es) höre,
richte ich, und mein Gericht ist gerecht, weil ich nicht meinen Willen
31 suche, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat. Wenn ich
32 von mir selbst zeuge, ist mein Zeugnis nicht wahr. Es ist ein anderer,
der von mir zeugt, und ich weiß, daß das Zeugnis, das er von mir ab-
33 legt, wahr ist. Ihr habt zu Johannes gesandt, und er hat für die
34 Wahrheit Zeugnis abgelegt. Ich jedoch nehme von einem Menschen
das Zeugnis nicht an. Ich rede vielmehr nur darüber, damit ihr ge-
35 rettet werdet. Jener war (wirklich) der Leuchter, der brennt und scheint.

(4 14. 36 6 27 12 25). Ein Widerspruch ergab sich für ihn wohl nicht, sondern er sah in der ζωοποίησις einen einheitlichen Prozeß, dem der Mensch nach seiner inneren wie äußeren Seite unterliegt (vgl. Rom 8 10. 11). Die leibliche Erweckung ist das letzte Glied der Belebung überhaupt, so wie das Gericht am jüngsten Tage (5 29 12 48 I Joh 4 17) den feierlichen Abschluß der schon von dem irdischen Herrn über die Menschheit gebrachten κρίσις bildet. Dem entsprechend sind **29** die Genitive ζωῆς und κρίσεως nicht nach II Macc 7 14 mit εἰς ζ. und κ. aufzulösen, sondern sollen die ἀνάστασις als eine solche charakterisieren, wie sie dem bereits vorhandenen Leben, dem schon vollzogenen Gericht entspricht. Die Auferstehung betrifft nicht nur die Gerechten (Ps Sal 3 12 14 2 ff. Pharisäer bei Jos. Ant. XVIII 1 3; Bell. II 8 14. I Cor 15 22 Lc 14 14), sondern, allgemein wie sie ist, ebenso auch die Gottlosen (Dan. Hen. II Macc. IV Esr. Apoc Bar. Test XII Patr. Or. Sib. Mischna an den oben angeführten Stellen; vgl. Mt 11 22 12 41. 42 25 46 Act 24 15 Apoc 20 5. 12. 13). **30** Rückgang auf 19. Das dort auseinandergesetzte Verhältnis von Vater und Sohn qualifiziert diesen wie zum Spender des Lebens, so auch zum Richter. Zugleich Abwehr eines möglichen Mißverständnisses von 22. Vgl. 6 38 7 16. 17 8 28. 38 10 18 12 49 Num 16 28 καὶ εἶπεν Μωυσῆς· ἐν τούτῳ γνώσεσθε ὅτι κύριος ἀπέστειλέν με ποιῆσαι πάντα τὰ ἔργα ταῦτα, ὅτι οὐκ ἀπ' ἐμαυτοῦ. 24 13 (εἶπεν Βαλαάμ·) . . . οὐ δυνήσομαι . . . ποιῆσαι αὐτὸ πονηρὸν ἢ καλὸν παρ' ἐμαυτοῦ· ὅσα ἐὰν εἴπῃ ὁ θεός, ταῦτα ἐρῶ. Justin Dial. 101 von Jesus οὐ τῇ αὐτοῦ βουλῇ ἢ ἰσχύϊ πράττειν τι καυχώμενος. **31** beginnt ein Zeugenbeweis für die Richtigkeit der bisherigen Aussagen über Jesus. Es wird ein Einwand berücksichtigt, den erst 8 13 die Juden wirklich erheben. Die Bedenken gegen den Wert von Selbstzeugnissen werden überall geteilt: Demosthenes c. Steph. II 9 p. 1131 μαρτυρεῖν γὰρ οἱ νόμοι οὐκ ἐῶσιν αὐτὸν αὑτῷ. Cicero pro Roscio 36 103 *Africanus, si sua res ageretur, testimonium non diceret: nam illud in talem virum non audeo dicere: si diceret, non crederetur.* Kethuboth f. 23^{b} *Zeugen in eigener Sache glaubt man nicht.* Der ἄλλος **32** ist nicht der Täufer (Chrysostomus p. 237^{e} = Catene 237 s und die Mehrzahl der Griechen), sondern wegen 34. 36 der Vater (Cyrill Alex. und die Lateiner). Jene Deutung hat wohl zu dem Ersatz des οἶδα durch οἴδατε bei SD syr cur cod. it geführt. Jesus könnte sich **33** wohl auch auf den Täufer berufen: denn der hat durchaus der Wahrheit die Ehre gegeben (vgl. 1 7. 23. 26. 27. 29—34), und sein Zeugnis besitzt dauernde Gültigkeit (Perf. μεμαρτύρηκεν). Aber Jesus stützt sich **34** grundsätzlich nicht auf Menschenwort und hat des Täufers nur um der Juden willen gedacht. Vgl. 1 7. Zum Zeugnis über den Täufer **35** vgl. das synoptische Seitenstück Mt 11 7—11. ἦν: das Lebenswerk des Täufers ist seit 3 24 abgeschlossen. Zum Bild vgl.

Ihr aber wolltet euch (ja nur) eine Zeit lang an seinem Licht ergötzen.
Ich dagegen habe das Zeugnis in einem höheren Maße als Johannes. 36
Die Werke nämlich, die mir der Vater gegeben hat, daß ich sie vollende, eben die Werke, die ich tue, zeugen von mir, daß mich der Vater gesandt hat. Und der Vater, der mich gesandt hat, der hat von mir 37
gezeugt. Ihr habt weder seine Stimme je gehört, noch seine Gestalt gesehen, und dennoch habt ihr sein Wort nicht in euch wohnen, weil 38
ihr dem, den jener gesandt hat, nicht glaubt. Ihr durchforscht die 39

II Reg 21 17 II Petr 1 19 Apoc 21 23, vor allem Sir 48 1 καὶ ἀνέστη Ἠλίας προφήτης ὡς πῦρ, καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ ὡς λαμπὰς ἐκαίετο. Aristobul b. Euseb. Praep. ev. VIII 12 10. πρὸς ὥραν = auf Zeitfrist, wie II Cor 7 8 Gal 2 5 Phm 15. **36** ist gewiß mit SL syr cur μείζω (= μείζονα D) zu lesen. Das von BA bezeugte μείζων ist schwerlich Nominativ und auf Jesus zu beziehen (Zahn 305 f.), sondern Akkusativ und ein gutes Beispiel für die sekundäre Zufügung eines ν nach langen Vokalen. Auch 1 50 haben einige Handschriften μείζων statt μείζω. Vgl. eine ähnliche Anomalie zu Joh 20 25. Es wird nicht dem Zeugnis des Täufers über Jesus ein anderes Jesus betreffendes Zeugnis als das größere gegenübergestellt, was etwa so ausgedrückt werden müßte: ἐγὼ ἔχω μαρτυρίαν μείζω τῆς τοῦ Ἰωάννου. Vielmehr heißt es: ich habe das (erforderliche) Zeugnis in höherem Grade, als es Johannes besitzt. ἔργ. τελειοῦν bedeutet, anders als ἔργ. ποιεῖν (5 36 7 3 10 25) oder ἔργ. ἐργάζεσθαι (3 21 6 28 9 4), nicht „eine Handlung vollziehen", „ein Werk tun", sondern „ein (bereits begonnenes) Werk vollenden". Vgl. II Esr 16 3. 16 (vom angefangenen Mauerbau) Hebr 7 19 Act 20 24 Dionys. Hal. III 69 2 τῆς οἰκοδομῆς τὰ πολλὰ εἰργάσατο. οὐ μὴν ἐτελείωσε τὸ ἔργον. Es ist demnach bei ἔργ. nicht an die einzelnen Wundertaten zu denken, die Gott seinem Gesandten noch zu tun geben wird, sondern das gesamte bereits im Gange befindliche (bis zum Ende 19 30) Berufswirken des Sohns, das 4 34 17 4 als Einheit angeschaut ist, wird hier in seiner Mannigfaltigkeit vorgestellt. Zur μαρτυρία der ἔργα vgl. Appianus Punic. § 105 ὅ τε Μανίλιος . . καὶ οἱ λοιποὶ τῶν χιλιάρχων . . ἐμαρτύρουν τῷ Σκιπίωνι, καὶ ὁ στρατὸς ἅπας καὶ τὰ ἔργα ἐπ' ἐκείνοις. Cicero Brut. 96 *ea gessissem, quae de me etiam me tacente ipsa loquerentur mortuoque viverent.* Berufung auf die Beweiskraft der Werke Jesu auch 10 25. 32. 38 14 11. 12 15 24. Sachlich verwandt Mt 9 2—8 11 2—6. 20—24 12 28. Zu dem Zeugnis der Werke tritt **37** das des Vaters. ἐκεῖνος (SBL) ist dem αὐτός (A rec.) vorzuziehen. Das Zeugnis des Vaters bezogen seit Chrysostomus p. 240^{b} manche auf die Taufe. Aber bei dieser Gelegenheit hat sich der Vater nicht an die Juden gewendet (s. 1 32—34). Auch schließt das πώποτε Beziehung auf einen bestimmten Vorfall aus. Die μαρτυρία wird daher besser (mit Cyrill Alex.) von dem noch in der Gegenwart fortwirkenden Schriftwort verstanden. Das οὔτε φωνὴν αὐτοῦ κτλ. soll aber schwerlich weitere Ausführung dazu sein und die Stumpfheit der Juden gegenüber der alttestamentlichen Offenbarung geißeln. Angesichts von 1 18 3 13 kann 37^{b} keinen Vorwurf enthalten. Solcher liegt erst in **38** und ist durch das gegensätzliche καί (s. zu 1 10) angeknüpft. Mangels anderer Offenbarungen hätten sich die Juden an das göttliche Wort (τὸν λόγον . . . τοῦτ' ἔστι τὰς γραφὰς τὰς παρ' ἐμοῦ μαρτυρούσας Theophylakt) halten und ihm eine dauernde Wirkung in sich (vgl. I Joh 2 14. 24) ermöglichen sollen. ἐραυνᾶτε **39** (ἐραυνάω für das klassische ἐρευνάω) wird in alter Zeit durchaus als Imperativ verstanden: syr cur Tertullian Praescr. haer. 8. Origenes Princ. IV 1; in Joh V 6 VI 20. Methodius von Olympus 330 Bonwetsch. Chrysostomus

Schriften, weil ihr in ihnen ewiges Leben zu haben wähnt: und sie
40 sind es, die von mir zeugen. Und doch wollt ihr nicht zu mir kom-
41 men, um Leben zu haben. Ruhm von Menschen nehme ich nicht an,
42 aber ich habe euch erkannt, daß ihr die Liebe zu Gott nicht in euch
43 habt. Ich bin im Namen meines Vaters gekommen und ihr nehmt
mich nicht an; wenn ein anderer im eigenen Namen kommt, den
44 werdet ihr annehmen. Wie könnt ihr denn glauben, da ihr Ruhm von
einander annehmt, und den Ruhm, der vom alleinigen Gott kommt,
45 sucht ihr nicht? Wähnt nicht, daß ich euch bei dem Vater verklagen
werde. Euer Ankläger ist vorhanden in Moses, auf den ihr gehofft
46 habt. Wenn ihr nämlich Moses glaubtet, würdet ihr mir glauben; denn
47 über mich hat er geschrieben. Wenn ihr aber seinen Schriften nicht
glaubt, wie könnt ihr meinen Worten glauben?

p. 241[a] 243[a]. Theodor von Mops. Erst Cyrill Alex. verwirft diese Deutung zugunsten des Indikativs, der schon wegen des folgenden καὶ οὐ θέλετε 40 vorzuziehen ist. Die Juden geben sich dem Wahn hin (so δοκεῖν auch 5 45 11 13. 31 13 29 16 2 20 15), die Beschäftigung mit den heiligen Schriften sichere ihnen als opus operatum das ewige Leben. Vgl. Jer 8 8—9 Rom 2 17—20. Aber die Schrift als solche hilft zu nichts (vgl. II Cor 3 6). Leben schafft sie nur, soweit sie von dem zeugt, der das Leben ist. Freilich gerade das übersehen **40** die Juden; und zwar hindert sie ihr böser Wille, in richtiger Erkenntnis der Sachlage dem einzigen Lebensspender, den es gibt, zu nahen. Vgl. 7 17. Bisher hat der Evangelist Jesus den apologetischen Apparat des Urchristentums handhaben, den Beweis für seine göttliche Art und Mission auf die Schrift und seine Werke gründen lassen. Mit **41** wird aus dem Verteidiger der Angreifer. Zunächst stellt er fest, daß sein aggressives Verhalten seinen Grund keineswegs in unbefriedigtem Ruhmbedürfnis hat. Wie kein menschliches Zeugnis 34, so nimmt er keinen von Menschen herstammenden Ruhm an (44). Vgl. Diogenes Laërt. IX 37 von Democrit. οὐκ ἐκ τόπου δόξαν λαβεῖν βουλόμενος, ἀλλὰ τόπῳ δόξαν περιθεῖναι προελόμενος und die Phrase δόξαν ζητεῖν 44 7 18 8 50 I Thess 2 6. Was ihn von den Juden scheidet, ist **42** deren Mangel an Liebe zu Gott. Beweis desselben ist **43** ihre ablehnende Haltung dem gegenüber, der im Namen des Vaters kam. Zu dem ἄλλος, der im eigenen Namen auftritt, hat man an die Pseudopropheten und Pseudochristen Mc 13 6. 21. 22 = Mt 24 5. 23. 24 Lc 21 8 Act 5 36. 37 erinnert. Aber nur ein einziger wird erwartet. In ihm den persönlichen Antichrist zu sehen, hat die Meinung der alten Kirche für sich: Irenaeus V 25 4. Euseb. Theoph. 4 35. Cyrill. Hieros. Cat. 12 2. Die Auslegungen von Chrysostomus t. VIII 244[b], Cyrill. Alex., Euthymius und Isho'dad. Ammonius in der Catene 240 2. Ambrosius in Ps 43 19. Rufin. Expos. symb. 34. S. noch weitere Zeugen b. Bousset Der Antichrist 1895 p. 108. Modern dagegen ist die Beziehung auf den Judenmessias Bar Kochba (132—135 p. Chr.). Dann läge nur der Form nach eine Weissagung vor, und die Abfassung des Evangeliums wäre frühestens im 1. Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts erfolgt. Zu **44** δόξαν παρὰ ἀλλήλων λαμβάνοντες vgl. Mt 23 6—8. Das schon von syr cur bezeugte θεοῦ lassen, gewiß zu Unrecht, B a b copt Eusebius und Didymus aus, während Origenes (vgl. Hautsch 132—134) schwankt. Zu dem absoluten ὁ μόνος θεός (anders 17 3; s. dort) vgl. IV Reg 19 15. 19 Ps 85 10 Jes 37 20 σὺ εἶ ὁ θεὸς μόνος Dan 3 45. Philo Leg. alleg. II 1. 2 p. 66. Justin Dial. 126. **45—47** weist (vgl. 11) die Auffassung zurück, als wolle Jesus aus Groll über

Hierauf ging Jesus fort auf das andere Ufer des galiläischen Sees von 6
Tiberias. Es folgte ihm aber eine große Volksmenge, weil sie die Zeichen 2
sahen, die er an den Kranken tat. Jesus aber stieg auf den Berg und saß 3
dort mit seinen Jüngern. Das Passa, das Fest der Juden, stand nahe bevor. 4
Als nun Jesus die Augen aufhob und eine große Volksmenge auf sich zu- 5
kommen sah, sagte er zu Philippus: woher sollen wir Brote kaufen, da-
mit diese da essen können? Er sagte das aber, um ihn auf die Probe zu 6
stellen. Denn er wußte selber, was er tun wollte. Philippus antwor- 7
tete ihm: für zweihundert Denare Brote reichen nicht, daß jeder von

seinen Mißerfolg die Juden verklagen. Das besorgt ein anderer, der schon vorhanden ist (ἔστιν mit Verbalbedeutung). Und zwar wird Moses nicht beim künftigen Gericht erst sich gegen sie wenden, sondern er beschuldigt sie bereits in der Gegenwart fortwährend (κατηγορῶν). Seine Schriften nämlich zeugen von Jesus als dem Messias 1 45 Lc 24 44 Act 3 22. 23 7 37 (Deut 18 15). Die Juden jedoch haben davon nichts wissen wollen, sich so des Moses als Stütze ihrer Hoffnung begeben, ihn aus einem Beistand zum Ankläger gemacht. Vgl. II Cor 3 13—16. — Für unsern Evangelisten ist das AT völlig in den Besitz der christlichen Gemeinde übergegangen. Er sieht in ihm eine Sammlung von Weissagungen auf Jesus Christus, die ebensosehr die Ansprüche der Christen bestätigt, als sie den Unglauben der Juden verdammt. **VI** 1—13 Die Speisung der Fünftausend. Synoptische Parallelen und Vorlagen sind Mc 6 31—44 8 1—9 = Mt 14 13—21 15 32—39 = Lc 9 10—17, deren Auslegung zu vergleichen ist. Ohne ein Wort der Aufklärung finden wir uns **1** am Ufer des Sees Gennezaret. Als Ausgangspunkt für das, übrigens aus Mc 6 32 stammende, ἀπῆλθεν müßte man nach dem Vorhergehenden Jerusalem ansehen. Aber nach 17. 24. 59 ist Jesus aus Kapernaum gekommen. Die Bezeichnung des Sees (auch 21 1) nach der von Herodes Antipas um 26 p. Chr. (Schürer[4] II 216 f.) zu Ehren des Kaisers erbauten und benannten Stadt Tiberias schon bei Jos. Bell. III 3 5 IV 8 2; vgl. Pausanias V 7 3 λίμνην Τιβεριάδα ὀνομαζομένην. Die Imperfekta **2** lassen den ὄχλος πολύς (Mc 6 34 8 1 Mt 14 14 15 30) als ständige Begleitung Jesu erscheinen. ἐθεώρουν BDL ist Ersatz für das als Imperfektform von ὁρᾶν seltene (Blaß Gramm. § 24) ἑώρων S (vgl. z. B. Ex 5 19). Zu σημεῖα ἃ ἐποίει ἐπὶ τῶν ἀσθενούντων vgl. Mt 14 14 15 29—31 Mc 7 31—37. Zur Besteigung des Berges und zum Niedersitzen **3** vgl. Mt 15 29 καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν ὁ Ἰησοῦς ἦλθεν παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας καὶ ἀναβὰς εἰς τὸ ὄρος ἐκάθητο ἐκεῖ. Gegen **4** als Ganzes oder das τὸ πάσχα in ihm ruft die Textüberlieferung keinerlei Bedenken wach. Denn die griechischen Handschriften, alten Uebersetzungen, Scholien und patristischen Zitate zeugen einstimmig für diesen Vers in seinem herkömmlichen Umfange; vgl. Zahn 708—712. S. den Exkurs zu 63. Zu **5** ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμούς vgl. Mc 6 34 = Mt 14 14 εἶδεν. Jesus ergreift die Initiative wie Mc 8 1 = Mt 15 32, während Mc 6 35 = Mt 14 15 = Lc 9 12 die Jünger ihn angehen. Philippus und Andreas 8 treten bei den Synoptikern in den Speisungserzählungen nicht hervor, sind den Lesern des 4. Evangeliums aber aus 1 40—49 bekannt. Ihre bevorzugte Stellung bei Joh (vgl. noch 12 21. 22 14 8. 9 12 22) hat man vielleicht daraus zu erklären, daß die Kreise, für welche das Evangelium zunächst bestimmt war, gerade an diesen Jüngern ein besonderes Interesse nahmen. ἀγοράζειν hier im Munde Jesu, Mc 6 36 = Mt 14 15 in dem der Jünger. **6** Die versuchliche (πειράζειν) Frage Jesu führt **7** zu dem üblichen Mißverständnis (s. zu 2 19). Dem Augenzeugen des Kana-

8 ihnen nur ein wenig empfinge. Einer von seinen Jüngern, Andreas, der
9 Bruder des Simon Petrus, sagte zu ihm: es ist ein Knabe hier, der hat
fünf Gerstenbrote und zwei Fische. Aber was ist das bei so vielen?
10 Jesus sagte: laßt die Menschen sich lagern. Es war aber viel Gras an
der Stelle. Da lagerten sie sich, die Männer an Zahl ungefähr fünf-
11 tausend. Da nahm Jesus die Brote, sprach das Dankgebet und ver-
teilte unter die Dasitzenden, ebenso auch von den Fischen, soviel sie
12 wollten. Als sie aber satt waren, sagte er zu seinen Jüngern: sammelt
13 die übrig gebliebenen Brocken, damit nichts umkomme. Da sammelten
sie und füllten zwölf Körbe mit Brocken von den fünf Gerstenbroten,
die beim Essen übrig geblieben waren.

---

wunders kommt der Gedanke an übernatürliche Hilfe nicht. Die 200 Denare rühren von Mc 6 37 her, nur daß, was dort als ausreichend befunden wird, bei Joh — die Steigerung ist unverkennbar — nicht mehr genügt, um jedem auch nur ein Weniges zu verschaffen. **9** παιδάριον, in LXX wie Papyri nicht selten, kann „Sklave“ bedeuten. Die Gerstenbrote (aus IV Reg 4 42, dem Speisungswunder des Elisa, dem Urmuster unserer Erzählung) sind minderwertig; denn Gerste dient als Viehfutter, Strafkost für schlechte Soldaten, Nahrung für Sklaven und kleine Leute. Libanius de vita sua 8 Förster ὥσπερ οἱ τοῖς ἐκ κριθῶν ἄρτοις ἀπορίᾳ γε τοῦ βελτίονος (χρώμενοι). Jos. Ant. V 6 4 πᾶν τὸ σπέρμα τὸ καλούμενον κρίθινον εὐτελέστατον; Bell. V 10 2. Philo Spec. leg. III 57 p. 309 ὑπαμφίβολός ἐστιν ἡ ἀπὸ κριθῆς τροφὴ καὶ ἀλόγοις ζῷοις καὶ ἀτυχέσιν ἀνθρώποις ἐφαρμόζεται. Weitere Beispiele bei Wetstein. ὀψάριον, in der Bibel nur Joh 6 9. 11 21 9. 10. 13 und Tob 2 2 S, ist Diminutiv von ὄψον (Tob 2 2 7 9) = dem Gekochten, der Zukost zum Brot. So kommt ὀψάριον zur Bedeutung „Leckerbissen“ Tob 2 2 Plutarch de sanit. tuenda 7 p. 126a. Philemon bei Stobaeus Anthol. IV 15 26 ed. Hense IV p. 391. P. Oxy. 531 18. P. Fay. 119 31, in anderer Weise spezialisiert zu dem von „Fisch“ (vgl. Num 11 22 πᾶν τὸ ὄψος τῆς θαλάσσης). Suidas: ὀψάριον τὸ ἰχθύδιον. Außer den Belegen bei Wetstein vgl. zu dieser, für Joh an allen Stellen passenden, Bedeutung von ὀψάριον BGU 1095 16 λαγύνιον ταριχηροῦ [= ὢν] ὀψαρίων (eingemachte Fische). P. Lond. II p. 328 76 ὀψάρια ἐκ τῶν παντοίων ὑδάτων. Dittenberger Or. inscr. 484 12. 16. 9. Nonnus trifft daher den Sinn mit ἰχθύας ὀπταλέους, wie denn auch die synoptischen Parallelen δύο ἰχθύας haben (Mc 6 38. 41 Mt 14 17. 19 Lc 9 13. 16). Das Niederlassen auf den Rasen **10** nach Mc 6 39. 40 Mt 14 19, die 5000 ἄνδρες Mc 6 44 Mt 14 21 Lc 9 14 (die beiden letzteren ὡσεὶ πεντακισ.). Das εὐχαριστεῖν **11** aus Mc 8 6 Mt 15 36. Das Aufheben der Ueberbleibsel **12 13** in allen synoptischen Parallelerzählungen, aber dort von den Gesättigten verrichtet (nur das Passivum ἤρθη Lc 9 17 läßt das zweifelhaft). Die zwölf Körbe Mc 6 43 Mt 14 20 Lc 9 17. — Vgl. die wunderbare Speisung in den Johannesakten c. 93 Bonnet; der Apostel erzählt von Jesus: εἰ δὲ ὑπό τινός ποτε τῶν φαρισαίων κληθεὶς εἰς κλῆσιν ἐπορεύετο, συναπῆειμεν αὐτῷ· καὶ ἑκάστῳ παρετίθετο ἄρτος εἷς ὑπὸ τῶν κεκληκότων, ἐν οἷς καὶ αὐτὸς ἐλάμβανεν ἕνα· τὸν δὲ αὐτοῦ εὐλογῶν διεμέριζεν ἡμῖν· καὶ ἐκ τοῦ βραχέος ἕκαστος ἐχορτάζετο καὶ οἱ ἡμῶν ἄρτοι ὁλόκληροι ἐφυλάσσοντο, ὥστε ἐκπλήττεσθαι τοὺς καλοῦντας αὐτόν. Aehnliche Wundergeschichten in der Vita Polycarpi des Pionius ed. Lightfoot 4. 5 und bei Palladius Histor. Lausiaca 51 ed. Butler p. 144. 6 14—21 Jesus wandelt auf dem See. Diese Perikope folgt auch Mc 6 45—52 = Mt 14 22—33 (s. die Erklärung zu beiden Perikopen) auf die Speisung der 5000. Anders als 1 21 (s. dort) meint **14** mit dem kom-

Als die Menschen nun sahen, was für ein Zeichen er getan, sprachen 14
sie: dieser ist wirklich der Prophet, der in die Welt kommt. Als Jesus 15
nun erkannte, daß sie drauf und dran seien, zu kommen und ihn zu entführen, um ihn zum König zu machen, da zog er sich wieder auf den Berg zurück, er allein. Als es aber Abend geworden war, stiegen seine Jünger 16
hinab an den See, bestiegen ein Fahrzeug und fuhren über den See nach 17
Kapernaum. Und die Finsternis war bereits hereingebrochen gewesen und Jesus noch nicht zu ihnen gestoßen. Und der See wurde aufge- 18
wühlt, da ein heftiger Wind wehte. Als sie nun etwa 25 oder 30 Sta- 19
dien gefahren waren, sahen sie Jesus auf dem See dahergehen und dem Fahrzeug sich nähern; und sie fürchteten sich. Er aber 20
sprach zu ihnen: ich bin es, fürchtet euch nicht. Nun wollten sie 21
ihn in das Fahrzeug aufnehmen, und augenblicklich legte das Fahrzeug am Lande an, da, wohin sie fahren wollten.

---

menden (Ps 117 26) Propheten (Deut 18 15) den Messias selbst. **15** motiviert den Rückzug Jesu in einer auf 18 36. 37 vorbereitenden, dem Interesse der Apologetik dienenden Weise, während sich Jesus Mc 6 46 = Mt 14 23 auf den Berg begibt, um zu beten. Das auf 3 zurückblickende πάλιν ignoriert die Tatsache, daß Jesus den Berg inzwischen gar nicht verlassen hat. ἀνεχώρησεν wird von S cod. it vulg zu φεύγει verstärkt. αὐτὸς μόνος wie Mc 6 47. Zu **16** ὀψία ἐγένετο vgl. Mc 6 47 Mt 14 23. 15. Das Herabsteigen der Jünger stimmt besser zu 3 als zu 15, wo Jesus allein auf dem Berge war. Die unklare Darstellung stammt gewiß nicht aus erster Hand, ist vielleicht die Folge von Ueberarbeitung. **17** Der Artikel vor πλοῖον fehlt bei SBL, findet sich jedoch in der Originalstelle Mc 6 45 = Mt 14 22. ἤρχοντο s. zu 4 30. Mc 6 45 ist das Ziel Bethsaida. Statt καὶ σκοτία ἤδη ἐγεγόνει lesen nur SD κατέλαβεν δὲ αὐτοὺς ἡ σκοτία. Die Plusquamperfekta deuten darauf hin, daß die Jünger Jesus bis zum Anbruch der Finsternis erwartet hatten. Anders Mc 6 45 = Mt 14 22. Der Wind **18** nach Mc 6 48 Mt 14 24. ἐλαύνειν **19** entweder = intrans. treiben (wie ἐλαύνεσθαι Lc 8 29 Jac 3 4 II Petr 2 17), fahren oder auch = rudern: Homer Od. III 157. Demosthenes adv. Polycl. 53 p. 1223 ἄσιτοι δὲ οὐκ ἂν ἐδύναντο ἐλαύνειν. Isocrates Areopag. 20 p. 150 d ἐλαύνειν τὰς ναῦς. So die Vulgata: *cum remigassent*. 25—30 Stadien sind $4^1/_2$—$5^1/_2$ Kilometer. Jos. Bell. III 10 7 gibt als Breite des Sees 40 Stadien, d. h. etwas über 7 Kilometer an. Doch beträgt die größte Breite $9^1/_2$ Kilometer (Benzinger Religion in Gesch. und Gegenwart II 1284). Solches Detail ist kein Beweis augenzeugenschaftlicher Erinnerung und historisch nicht wertvoller als die Bemerkung des Josephus über den Berg, auf den Balak den Bileam führte, ὅπερ ὑπὲρ κεφαλῆς αὐτῶν ἔκειτο τοῦ στρατοπέδου σταδίους ἀπέχον ἑξήκοντα (Ant. IV 6 4). ἐπὶ τῆς θαλ. kann = am See sein (s. zu 21 1). In unserer Perikope bedeutet es „auf" dem S. wie Mc 6 48. 49 (vgl. 47 ἐπὶ τῆς γῆς) Mt 14 26. Vgl. Hiob 9 8 περιπατῶν ὡς ἐπ' ἐδάφους ἐπὶ θαλάσσης. Daher die Furcht, wie Mc 6 49 f. Mt 14 26. Die Beschwichtigung **20** abgesehen von dem fehlenden θαρσεῖτε wörtlich nach Mc 6 50 = Mt 14 27. Während nach Mc 6 51 (Mt 14 32) Jesus ins Schiff steigt (ebenso syr sin zu Joh), läßt **21** ἤθελον das offen, und Nonnus wie Chrysostomus bestreiten es; vgl. Chr. Hom. 43 1 t. VIII p. 255e 256a οὐκ ἀνέβη δὲ εἰς τὸ πλοῖον, ἵνα τὸ θαῦμα μεῖζον ἐργάσηται. Zu der plötzlichen Landung an dem Bestimmungsort vergleicht man besser als Stellen, wo Philo den Logos als Steuermann charak-

22 Tags darauf erwog die Menge, die noch am anderen Ufer des Sees
stand, daß ein anderes Schiff nicht dort gewesen war außer dem einen
und daß Jesus nicht mit seinen Jüngern zusammen das Fahrzeug bestiegen
23 hatte, sondern seine Jünger allein abgefahren waren. Es kamen indes
Schiffe aus Tiberias nahe an den Ort, wo sie das Brot gegessen hatten,
24 nachdem der Herr das Dankgebet gesprochen. Als nun die Menge sah,
daß Jesus nicht dort sei und seine Jünger ebensowenig, bestiegen sie die
25 Schiffe und kamen nach Kapernaum auf der Suche nach Jesus. Und
als sie ihn jenseits des Sees gefunden hatten, sagten sie zu ihm: Rabbi,
26 wann bist du hierhergekommen? Jesus antwortete ihnen und sprach:
wahrlich, wahrlich, ich sage euch: ihr sucht mich nicht, weil ihr Zei-
chen gesehen hättet, sondern weil ihr von den Broten gegessen habt und

terisiert (Cherub. 36 p. 145. Migr. Abr. 6 p. 437), Ps 106 28—30, vor allem die von Cod. R bezeugte Lesart von 30 καὶ ὡδήγησεν αὐτοὺς ἐπὶ λιμένα θελήματος αὐτῶν. Mit Recht findet hier Origenes ein neues Wunder; zu Prov 30 19 εὐθέως γὰρ ἐγένετο τὸ πλοῖον ἐπὶ τὴν γῆν εἰς ἣν ὑπῆγον, θείᾳ δυνάμει. 6 22—31 Die Zeichenforderung. Der Abschnitt leitet über zu der großen Rede in Kapernaum. Da diese vor demselben Publikum gehalten wird, das Zeuge des Wunders am See gewesen war, gilt es zunächst **22—25** die Menschenmenge über den See zu schaffen. Da der Bericht hierüber keineswegs klar und durchsichtig ist, schlägt Schwartz 1908 p. 501—503 vor, zwei Fassungen zu unterscheiden, die ineinander geschoben seien. Jedenfalls bereitet gleich das τῇ ἐπαύριον ὁ ὄχλος . . . εἶδον (so AB gegen ἰδών Δ rec. und εἶδεν SD) Schwierigkeit; und die Uebersetzung: die Menge „erwog" (Weizsäcker) ist, da 24 εἶδεν einen anderen Sinn hat, nur mangels einer besseren erträglich. Ueber das dann plusquamperfektisch zu nehmende ἦν vgl. Blaß Gramm. § 57 6. Die Ueberlegung der Menge, daß Jesus, der nicht abgefahren war, nach Entfernung der Jünger mit dem einzigen vorhandenen Schiff keine Fahrgelegenheit mehr gehabt habe, wird **24** durch die Beobachtung ergänzt, daß er trotzdem verschwunden ist. Dabei erscheint οὐδὲ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ neben 22 eigentlich überflüssig. Die **23** „gleich einem deus ex machina" erscheinenden Schiffe, „eine förmliche Flotte" (Wellhausen 30), befördern die Suchenden nach Kapernaum. **25** steht γίνεσθαι wie das sehr häufige παραγίνεσθαι (s. Witkowski Epistulae privatae graecae ² 1912 Register) in der Bedeutung „kommen", „ankommen": so 19. 21 Lc 22 40 24 22 Act 20 16 21 17. 35 25 15 Jos. Ant. IV 3 2. Philo Opif. mundi 86 p. 21; Vita Mos. I 65 p. 91, 228 p. 117 u. ö. Das Perfektum γέγονας erklärt sich wohl daraus, daß in der Frage: wann bist du gekommen? zugleich die andere liegt: wie lange bist du hier? Doch gibt es auch Fälle von aoristischem Gebrauch des γέγονα. Vgl. J. H. Moulton Einleitung 229 f. K. Buresch „Γέγοναν" im Rheinischen Museum 1891 p. 193 ff. Der Tadel Jesu **26**, der die Frage völlig ignoriert (s. zu 1 26), kann nicht wohl bestreiten wollen, daß das erlebte Wunder die Massen hinter Jesus hergetrieben hat. Aber er zeigt uns, weshalb Joh den Ausdruck σημεῖον zur Bezeichnung der Wunder Jesu bevorzugt (s. z. 2 11). Es sind ihm „Zeichen", die einen tiefern Sinn veranschaulichen wollen (s. die Exkurse zu 2 12 und 5 18). Die Menge dagegen meint, die Absicht Jesu erschöpfe sich in der leiblichen Sättigung der Hungernden. Sie sieht — und das begegnet dem johanneischen Jesus ja fortgesetzt — nur die äußere Seite der Sache, ahnt in der Wundertat das „Zeichen" nicht. Zu βρῶσις **27** vgl. 4 32, zu μέν. εἰς ζωὴν αἰώνιον vgl. 4 14.

satt geworden seid. Verarbeitet nicht die vergängliche Speise, sondern 27
die Speise, die bleibt zum ewigen Leben, welche der Sohn des Menschen
euch geben wird, hat ihn doch der Vater, Gott, beglaubigt. Da sagten 28
sie zu ihm: wie sollen wir es anfangen, die Werke Gottes zu wirken?
Jesus antwortete und sagte zu ihnen: das ist Gottes Werk, daß ihr an 29
den glaubt, den er gesandt hat. Da sprachen sie zu ihm: was tust 30
denn du für ein Zeichen, damit wir sehen und dir glauben? Was
wirkst du (für ein Werk)? Unsere Väter haben das Manna gegessen in 31
der Wüste, wie geschrieben steht: »Brot aus dem Himmel gab er ihnen
zu essen«.

Da sprach Jesus zu ihnen: wahrlich, wahrlich, ich sage euch: 32
nicht Moses hat euch das Brot aus dem Himmel gegeben, sondern

ἐργάζεσθαι kann ohne Zweifel „erarbeiten", „erwerben", „verdienen" sein; so z. B. Hesiod Opera et dies 43 βίον ἐργάζεσθαι. Plato Laches p. 247. Aber an unserer Stelle erscheint die βρῶσις als Gabe des Menschensohns. Und, wie in dem ganz gleichen Fall der Samariterin (vgl. 35 mit 4 14), ist man nur auf den Befehl gefaßt, die Beschenkten sollten das Dargebotene genießen. ἐργάζεσθαι bedeutet auch „verarbeiten" sc. τὴν τροφήν. So Aristoteles de vita et morte 4. Daher ἐργασία τῆς τροφῆς. Ueblicher ist allerdings das Kompositum κατεργάζεσθαι, das aber hier, wo es 28 auf ein Wortspiel mit ἐργάζεσθαι ankommt, zurücktreten muß. Der υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, der 3 13 vom Himmel stammt, spendet das himmlische Brot. Statt δώσει ABL syr sin cod. it haben SD syr cur δίδωσιν wie 32. Ueber σφραγίζειν vgl. zu 3 33. Der Vater hat durch das Brotwunder den Sohn als Spender der Himmelskost beglaubigt. **28** ἔργα (wie Apoc 2 26) τοῦ θεοῦ = von Gott gewollte Werke. ἔργα ἐργάζεσθαι s. zu 3 21. Die ἔργα τοῦ θεοῦ sind **29** nicht die vielen Werke des Gesetzes, sondern sie fassen sich zusammen in dem einen Werk: Glaube an den Gottgesandten (I Joh 3 23). Hier beschreibt der Evangelist den Hauptunterschied zwischen Judentum und Christentum in nachpaulinischer Zeit. Die Zeichenforderung **30**, ein Nachhall aus Mc 8 11 = Mt 16 1, nimmt sich seltsam aus im Munde von Leuten, die kurz zuvor ein Wunder erlebt haben und davon so ergriffen worden sind, daß sie den Wundertäter zum König machen wollten. Sie dient bei Joh wesentlich als Mittel, die folgende Rede vom Brot des Lebens anzuknüpfen. Die Menge beruft sich **31** auf Ps 77 24; der ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ stammt aus Ex 16 4. Vgl. Deut 8 3 Ps 104 40 Sap 16 20. Nach jüdischer Auffassung soll sich in messianischer Zeit das Mannawunder wiederholen. Vgl. die Belege aus der rabbinischen Literatur bei Wetstein und bei Schlatter Sprache und Heimat des vierten Evangelisten 1902 p. 77 f. Dazu Apoc Bar 29 8: *Und zu jener Zeit werden wieder die Mannavorräte von oben herabfallen: und sie werden davon in jenen Jahren essen, weil sie das Ende der Zeiten erlebt haben.* Philo sieht im Manna den Typus des göttlichen Logos: Leg. alleg. II 86 p. 82. III 169 p. 120, 175 p. 121. Quod det. pot. ins. 118 p. 213 f. καλεῖ μάννα τὸν πρεσβύτατον τῶν ὄντων λόγον θεῖον. Quis rer. div. heres 79 p. 484, 191 p. 500. de congr. erud. gratia 173 f. p. 544. de fuga et inventione 137 p. 566. Zur himmlischen Nahrung der Seele vgl. noch de opif. mundi 158 p. 38. de sacrific. Abelis et Caini 86 p. 180. 6 32—71 Die Rede vom Brot des Lebens und ihre Folgen. Nicht Moses **32** hat den Juden das Brot vom Himmel gegeben, sondern der Vater spendet in der Gegenwart (δίδωσιν, syr sin cur: wird geben) das echte (s. zu 1 9) Himmelsbrot.

33 mein Vater gibt euch das echte Brot aus dem Himmel. Denn Got-
tes Brot ist das, welches aus dem Himmel herabkommt und der
34 Welt Leben gibt. Da sagten sie zu ihm: Herr, gib uns allenthalben
35 dieses Brot. Jesus sprach zu ihnen: ich bin das Brot des Lebens;
wer zu mir kommt, wird nimmermehr hungern, und wer an mich
36 glaubt, wird nimmermehr dürsten. Aber ich habe es euch ja gesagt:
37 obwohl ihr gesehen habt, glaubt ihr doch nicht. Alles, was mir der
Vater gibt, wird zu mir kommen, und wer zu mir kommt, den werde
38 ich gewiß nicht hinaustreiben; denn ich bin vom Himmel herabge-
kommen, nicht um meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen,
39 der mich gesandt hat. Das aber ist der Wille dessen, der mich ge-
sandt hat, daß ich von alledem, was er mir gegeben hat, nichts ver-
40 liere, sondern es am jüngsten Tage auferwecke. Das nämlich ist der
Wille meines Vaters, daß jeder, der den Sohn sieht und an ihn glaubt,
41 ewiges Leben habe und ich ihn am jüngsten Tage auferwecke. Da
murrten die Juden über ihn, weil er gesagt hatte: ich bin das Brot,
42 das aus dem Himmel herabgekommen ist, und sprachen: ist das nicht

33 zählt die Merkmale dieses Brotes auf: 1. es kommt wirklich aus dem Himmel herab, 2. es spendet Leben 3. der Welt. Das Manna stammte nicht aus dem Himmel, verschaffte kein Leben (49), war nur für die Juden bestimmt. Zu **34** vgl. 4 15 und Mt 6 11, zu **35** vgl. 4 13. 14 7 37, zu dem Bild vgl. 4 34. Mittel der Aneignung Jesu ist der Glaube, die Nachfolge. Da aber der Gläubige vollkommene Befriedigung erfährt, erscheint Jesus hier, obwohl nur als Brot des Lebens eingeführt, auch als der Stiller des Durstes, was im weiteren Verlauf der Rede 53—56 seine Bedeutung gewinnt. Vgl. Sir 24 21 Jes 49 10 = Apoc 7 16 Mt 5 6 = Lc 6 21. εἶπον **36** blickt auf 26 zurück. Dann aber stört das με, das SA cod. it syr sin cur fehlt und wohl aus 40 (ὁ θεωρῶν τὸν υἱόν) stammt. καί — καί verbindet Gegensätze wie 7 28 12 28 15 24 = obgleich — doch. Anthologia graeca VII Nr. 676 Δοῦλος Ἐπίκτητος γενόμην καὶ σῶμ' ἀνάπηρος Καὶ πενίην Ἶρος καὶ φίλος ἀθανάτοις. Mit 36 schweift der Evangelist vom Hauptthema ab, um sich erst 41 zurückzufinden und von 44—46 aufs neue den Faden zu verlieren. Man kann Zweifel daran hegen, ob diese Teile zum ursprünglichen Bestand des Abschnittes gehören. Ihr Verfasser ringt mit dem Problem des Unglaubens der Juden. Dieser, noch 5 40 auf ihrem bösen Willen beruhend, wird **37** auf seinen letzten Grund zurückgeführt: Gottes Wille (vgl. Rom 9—11). Zu dem, wie 37ᵇ zeigt, auf Personen bezüglichen Neutrum πᾶν vgl. 3 6 6 39 10 29 17 2 I Joh 5 4. 5. 18. Zu πρὸς ἐμὲ ἥξει vgl. den kultischen Gebrauch von ἥκω Dittenberger Or. inscr. 186 6 ἥκω πρὸς τὴν κυρίαν Ἶσιν. ἐκβάλλειν wie 2 15 9 34 12 31. Zu **38** vgl. 5 30. Das auf 33 zurückweisende καταβέβηκα ist nach 3 13 zu verstehen. ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ (SBL) statt des gewöhnlichen ἐκ (AD) wie vom Manna Sap 16 20 Jos. Ant. III 1 6. Philo de congr. erud. gratia 173 p. 544. Vgl. Mc 8 11 Lc 9 54 21 11 22 43 Rom 1 18. Ueber die Konstruktion **39** vgl. zu 1 12. Zur Sache 10 28. 29 17 12. Das Ziel der bewahrenden Tätigkeit des Sohns ist die Auferweckung am jüngsten Tage. Vgl. 40. 44. 54 5 28. 29 (s. dort) 11 24 12 48. Das ἀναστήσω **40** ist nicht selbständig, sondern hängt wie 39 von ἵνα ab. Während **41** der geschilderte Auftritt seine Fortsetzung findet, treten an Stelle des ὄχλος 22. 24 die bekannten Ἰουδαῖοι. περὶ αὐτοῦ entweder maskulinisch oder neutrisch, dann auf 41ᵇ bezüglich. Die Juden erheben **42** einen

Jesus, der Sohn Josephs, dessen Vater und Mutter wir kennen? Wie
kann er jetzt sagen: ich bin aus dem Himmel herabgekommen? Jesus 43
antwortete und sagte zu ihnen: murrt nicht untereinander. Niemand 44
kann zu mir kommen, wenn ihn der Vater, der mich gesandt hat,
nicht zieht; und ich werde ihn am jüngsten Tage auferwecken. In 45
den Propheten steht geschrieben: »und sie werden alle von Gott
»gelehrt sein«. Jeder, der vom Vater gehört und gelernt hat, kommt zu
mir. Nicht, daß den Vater einer gesehen hätte -- nur der, der von 46
Gott her ist, hat den Vater gesehen. Wahrlich, wahrlich, ich sage 47
euch: wer da glaubt, hat ewiges Leben. Ich bin das Brot des Lebens. 48
Eure Väter haben in der Wüste das Manna gegessen und sind gestor- 49
ben. Das ist das Brot, das aus dem Himmel herabkommt, daß man 50
davon ißt und nicht stirbt. Ich bin das lebendige Brot, das aus dem 51
Himmel herabgekommen ist. Wenn einer von diesem Brot ißt, wird

---

Einwand, den die Christen von ihren Gegnern oft gehört haben werden. Sie berufen sich auf ihre Bekanntschaft mit Jesu leiblichen Eltern. Die Mutter fehlt bei S b syr sin cur, weil die Existenz einer Mutter in den Augen der Christen die himmlische Herkunft Jesu nicht ausschloß. Vgl. Mc 6 3 = Mt 13 55. Jesus ignoriert den Einwurf völlig. Ammonius in der Catene 251 22 διὰ τί μὴ ἀπεκρίθη αὐτοῖς, ὅτι οὐκ εἰμὶ υἱὸς Ἰωσήφ; ἐπειδὴ μηδέπως ἠδύναντο τὸν θαυμαστὸν ἐκεῖνον ἀκοῦσαι τόκον τὸν ἐκ παρθένου. Richtiger wird die Annahme sein, daß die Geburt aus der Jungfrau für unseren Evangelisten kein Glaubenssatz ist. Vgl. 1 45 7 27. 28. Jesus knüpft seine Antwort **44** an 40 an. ἑλκύειν von dem Zug, der aufs innere Leben des Menschen ausgeübt wird, Jer 38 3 Cant 1 4 IV Macc 14 13 15 11 Plato Phaedrus 14 p. 238ª. Aelian Nat. an. IV 13 ὑπὸ τῆς ἡδονῆς ἑλκόμενοι. Vergil Ecl. II 65. Das „Ziehen“ wird **45** bewirkt durch ein Belehren. Die Einführungsformel des Zitates wie Act 7 42 13 40, auch Rom 9 25. Der Genitiv θεοῦ Jes 54 13 gibt den Lehrer an; vgl. εὐλογημένοι τοῦ πατρός Mt 25 34. Zur Sache vgl. Jer 24 7 38 33. 34 Joel 2 27. 29 Habak 2 14 I Joh 2 20. 27 I Thess 4 9 θεοδίδακτοι, ebenso Barn 21 6. Unterschied zwischen ἀκούειν und μανθάνειν: Polybius III 32 9 ὅσῳ διαφέρει τὸ μαθεῖν τοῦ μόνον ἀκοῦσαι, τοσούτῳ καὶ κτλ. **46** οὐχ ὅτι die Abwehr einer Mißdeutung einleitend wie 7 22 II Cor 1 24 3 5 II Thess 3 9. Zu Gottes Unsichtbarkeit für alle außer dem Sohn vgl. 1 18 3 13. Mit **47 48** kommt der Evangelist wieder auf das Hauptthema zurück und knüpft an 35 an. Den Anspruch, Brot des Lebens zu sein, kann **49** das Manna nicht erheben; denn das Wüstengeschlecht ist gestorben 58 Num 14 23 Deut 1 35. Zum Wortspiel mit ἀποθανεῖν, das **50** eine andere Bedeutung hat als 49, vgl. Mt 10 39. ὁ ἄρτος ὁ ζῶν **51** tritt an die Stelle von ὁ ἄρτ. τῆς ζωῆς 35. 48, weil die Fähigkeit, Leben zu schaffen, eigenes Leben voraussetzt (57 5 26); s. zu 4 14. καταβάς für καταβαίνων lenkt den Blick vom allgemeinen Begriff auf die konkrete Persönlichkeit. Für „dieses“ Brot (BDCL syr cur cod. it) haben S a e r syr sin Cyprian, Eusebius, Hilarius „mein“ Brot. 51ᵇ bringt eine überraschende Neuigkeit. Die seltene Partikelfolge δέ an vierter Stelle nach καί hebt hier, anders als 8 16. 17, das dem schon Gesagten Beigefügte als etwas Neues und Wichtiges hervor; vgl. I Joh 1 3 Mt 10 18 P. Hib. 54 20 καὶ τὸ σῶμα δὲ εἰ συνείληφας = und ferner den Sklaven, wenn du ihn ergriffen hast. Unter Zugrundelegung der ganz überwiegend bezeugten (B C D L syr sin cur cod. it) Lesart καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν

er in Ewigkeit leben. Und weiter: das Brot, das ich geben werde,
52 ist mein Fleisch, (gegeben) für das Leben der Welt. Da stritten die
Juden mit einander und sagten: wie kann der da uns das Fleisch zu
53 essen geben? Da sprach Jesus zu ihnen: wahrlich, wahrlich, ich sage
euch: wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes eßt und sein
54 Blut trinkt, habt ihr Leben nicht in euch. Wer mein Fleisch ver-
zehrt und mein Blut trinkt, hat ewiges Leben und ich werde ihn am
55 jüngsten Tage auferwecken. Denn mein Fleisch ist wahrhaftig Speise
56 und mein Blut ist wahrhaftig Trank. Wer mein Fleisch verzehrt und
57 mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm. Wie mich der leben-
dige Vater gesandt hat und ich auf Grund des Vaters lebe, so wird
58 auch der, der mich verzehrt, auf Grund meiner leben. Das ist das
Brot, das vom Himmel herabgekommen ist, nicht so, wie bei den Vä-
tern, die aßen und dann starben. Wer dieses Brot ißt, wird in Ewig-
59 keit leben. Das sagte er beim Lehren in der Synagoge in Kaper-

---

ἐγὼ δώσω ἡ σάρξ μού ἐστιν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς ist wohl das ὑπὲρ τ. τ. κ. ζ. als Apposition zu σάρξ aufzufassen und aus δώσω ein διδομένη zu ergänzen, wobei das „Geben" doppelten Sinn bergen kann, einmal = schenken, sodann = hingeben (in den Tod; vgl. zu 3 16). Ein von Unverstand diktierter, am Aeußeren haftender Einwand ermöglicht **52** wie 34 die Fortsetzung des Gesprächs. Jesus läßt sich **53** auf keine Erklärung ein, sondern steigert den Anstoß, indem er das Fleisch (52 ist das αὐτοῦ bei τὴν σάρκα gegen B it syr sin cur zu streichen) als Fleisch des Menschensohns bezeichnet und die Forderung des Blutgenusses hinzufügt (vgl. Lev 17 10—14 Act 15 29). **54**, wo der Gedanke von 53 positiv gewendet wird, vertauscht Joh φαγεῖν mit τρώγειν (eigentlich = kauen, hörbar essen; fehlt in LXX, im NT außer Joh 6 54—58 noch 13 18 Mt 24 38), wohl nicht nur, um die Vokabel zu wechseln (Nestle Theol. Literaturblatt 1903 Sp. 314), sondern um jede Verflüchtigung der Vorstellung eines wirklichen Essens hintanzuhalten. Deshalb betont der Redner auch **55** energisch, daß sein Fleisch wirklich, in Wahrheit (ἀληθῶς SD syr sin cur die Lateiner ist dem ἀληθής BCL vorzuziehen) zur Speise dient. Zu der innigen und dauernden Vereinigung des Gläubigen mit Christus **56** vgl. 15 4—7 17 23 I Joh 3 6. 24. Ueber die Unechtheit der von D und einigen cod. it bezeugten Weiterung am Schluß des Verses (καθὼς ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν τῷ πατρί. ἀμὴν ἀμήν, λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ λάβητε τὸ σῶμα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ὡς τὸν ἄρτον τῆς ζωῆς, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν αὐτῷ) vgl. Zahn Joh 348 60. **57** διά c. acc. kann den Zweck angeben, um dessen willen etwas geschieht. Der Sinn wäre dann etwa: ich lebe, um dem Vater zu dienen. S. die Beispiele aus Xiphilinus und Eustathius bei Wetstein, auch Epictet IV 1 150 ἐγὼ μὲν οὐδὲ ζῆν ἤθελον, εἰ διὰ Φηλικίωνα ἔδει ζῆσαι III 24 95. Besser paßt es zur joh. Auffassung (vgl. 5 26), wenn διά denjenigen einführt, dem das Leben verdankt wird. Vgl. Aristoph. Plut. 468. Dionys. Hal. VIII 33 3 p. 1579 μέγας διὰ τοὺς θεοὺς ἐγενόμην. Plutarch Alex. 8 p. 668d sagt Alexander: δι' ἐκεῖνον (sein Vater) μὲν ζῶν, διὰ τοῦτον (Aristoteles) δὲ καλῶς ζῶν. Longus Pastoralia II 30 διὰ τὰς Νύμφας ἔζησε. Dittenberger Syll. 751. **58** bestätigt, daß δι' ἐμέ im Vers zuvor und damit auch das διὰ τὸν πατέρα nicht anders verstanden werden kann. **59** Da die Tendenz, den Artikel nach einer Präposition fallen zu lassen, unverkennbar ist (vgl. F. Völker Syntax der griechischen Papyri I Der Artikel 1903 p. 15—17), darf man ἐν συναγωγῇ (vgl. 18 20) nicht

wiedergeben mit „an synagogaler Stelle“ oder „zur Zeit der feierlichen Versammlung“. Es ist = in der Synagoge; vgl. Mc 2 1 ἐν οἴκῳ Lc 7 32 ἐν ἀγορᾷ.

Die seltsame Rede vom Himmelsbrot, das zugleich das Fleisch des Menschensohnes ist 51 und ohne dessen Genuß es für die Menschen kein Leben gibt, hat schon in alter Zeit verschiedenartige Erklärung erfahren. In Alexandria fand man in dem Christus, der sich als Brot bezeichnet und sein Fleisch zu essen geben will, den „Ernährer der Seelen“ (Clemens Alex. Paedagog. I 6 46. 47. Origenes, dessen zusammenhängende Auslegung von Joh 6 verloren ist, z. B. im Johanneskommentar VI 43 X 17 XX 41. 43), und von hier aus beeinflußt konnte Eusebius Eccl. theol. III 12 meinen, Christus rede Joh 6 überhaupt nicht von dem Fleisch seines Leibes, sondern von seinen ῥήματα καὶ λόγοι. Fast noch unhaltbarer erscheint die Ansicht Augustins, Leib und Blut Christi bedeute die Genossenschaft seines Leibes und seiner Glieder, d. h. die heilige Kirche (Tract. 26 15. 18. 19 27 6). Die Mehrzahl der Väter erkannte richtig die Beziehung auf das Abendmahl: Chrysostomus Hom. 46. Cyrill Alex. auch Catene 254 24. Ammonius in der Catene 254 14. 19. Theophylakt. Euthymius. Cyprian Testim. I 22. Hilarius. Isho'dad u. a. Vgl. auch Clemens Alex. Excerpta ex Theodoto 13. Dazu V. Schmitt Die Verheißung der Eucharistie (Joh 6) bei den Vätern I 1900. Das viermalige τρώγειν (54—58) erzwingt die Vorstellung eines wirklichen Essens. Ferner finden wir in unserem Kapitel die gesamte Abendmahlsterminologie beisammen: εὐχαριστεῖν 11. 23 (Lc 22 19 I Cor 11 24), διδόναι ἄρτον, φαγεῖν, πίνειν, ὑπέρ 51 (Mc 14 24 Lc 22 19. 20 I Cor 11 24), αἷμα, σάρξ. Mögen auch an Stelle des letzteren Wortes die neutestamentlichen Abendmahlsberichte σῶμα haben (Mc 14 22 = Mt 26 26 = Lc 22 19 I Cor 11 24), so sind doch Ignatius Rom. 7 3; Philad. 4 1 11 2; Smyrn. 7 1 und Justin Apol. I 66 Zeugen für die σάρξ im Abendmahlsritus, und ihr Eindringen in denselben erklärt sich leicht aus der die Fleischeserscheinung des Christus nachdrücklichst betonenden dogmatischen Sprache der Zeit (I Petr 3 18 4 1 I Tim 3 16 Barn 5 6. 10—13 6 7. 9. 14 7 5 12 10 Herm. Sim. V 6 5—7. Ignatius Smyrn. 12 2; ad Polyc. 5 2). Die Rede vom Essen und Trinken des Fleisches und Blutes des Herrn mußte in den Lesern des Evangeliums mit Notwendigkeit das Bild des Herrnmahles wachrufen. Und daß dies nicht ohne Absicht des Schriftstellers geschieht, beweist die Tatsache, daß er am geschichtlich richtigen Ort das Abendmahl übergeht. Wie er 3 5 von der Taufe gehandelt hat, so spricht er hier, gleichfalls vorgreifend, von dem anderen Mysterium der Christenheit. Nur unter dieser Voraussetzung versteht sich auch die im Widerspruch zu den Gegnern immer erneute Wiederholung und schärfere Zuspitzung der Paradoxie 52—57. Es spiegelt sich da das Grauen der Welt wieder vor den thyesteischen Mahlen der Christen (s. darüber J. Geffcken Zwei griechische Apologeten 1907 p. 167. 234 f. 283), das seinen letzten Grund in deren Abendmahlsbrauch hat. Diesen will die Christenheit unter keinen Umständen missen; denn das hieße Trennung vom Herrn und damit Verzicht auf den Lebensbesitz. Die der Anordnung, Fleisch und Blut des Christus zu genießen, zu Grunde liegende Vorstellung, daß der Mensch, indem er den in irgend einem eßbaren Gegenstand verkörperten Gott verzehrt, innigste Vereinigung mit ihm eingeht und so des Lebens teilhaftig wird, ist, wie die allgemeine Religionsgeschichte lehrt, weit verbreitet und von großer Bedeutung. Vgl. Frazer The golden bough II 318 ff. Dieterich Mithrasliturgie 100 ff. In den altthrakischen Dionysosorgien zerrissen die Feiernden den die Gottheit selbst darstellenden Opferstier, um sein Fleisch zu verschlingen und dadurch die Unsterblichkeit zu erlangen. Vgl. E. Rohde Psyche[3] II 10. 14 ff. Orphische Kreise haben diese heilige Handlung der Zerreißung und Verspeisung (vgl. Clemens Alex. Scholien zum Protrepticus ed. Stählin I p. 318 5) des Gottstieres übernommen und aus der Legende von dem vor den Titanen in Gestalt eines Stieres fliehenden, von ihnen jedoch eingeholten, in Stücke gerissenen und verschlungenen Dionysos-Zagreus erklärt (Rohde II 117 f.). Nach Plutarch Quaest. rom. 112 p. 291[a]. Pausa-

60 naum. Viele nun von seinen Jüngern, die es gehört hatten, sagten:
61 hart ist diese Rede; wer kann sie anhören? Jesus aber, der von selbst
wußte, daß seine Jünger darüber murrten, sagte zu ihnen: daran nehmt
62 ihr Anstoß? Wie, wenn ihr nun den Sohn des Menschen dahin auf-
63 steigen seht, wo er vormals war? Der Geist ist es, der Leben schafft;
das Fleisch nützt nichts. Die Worte, die ich zu euch geredet habe,
64 sind Geist und Leben. Aber es gibt unter euch welche, die nicht

nias I 31 6 verzehrten die Bakchantinnen Epheu, in dem der Gott Bakchos wohnend gedacht war, und riefen so den Enthusiasmus hervor (Gruppe Griechische Mythologie 732 ff.). Der hier zutage tretende Glaube daran, daß äußere Dinge sich mit dem Göttlichen verbinden und, leiblich angeeignet, den Besitz übernatürlicher Güter vermitteln können, hat die Sitte des Kultmahles erzeugt, bei dem die Teilnehmer durch Genuß geweihter Speise in magischer Weise göttliche Kräfte zu gewinnen trachten. Zum heiligen Mahl im Mithraskult s. Justin Apol. I 66. Plinius Hist. nat. XXX 1 6 und vgl. Cumont Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra I p. 175 f. 320 f., im Attisgottesdienst s. Firmicus Maternus de errore prof. rel. 18 1 und vgl. Hepding Attis, seine Mythen und sein Kult 177 ff. Frazer The golden bough IV (= Adonis, Attis, Osiris) 229. Das sakramentale Mahl als Brauch der urchristlichen Gemeinde bezeugt bereits Paulus I Cor 10 16. 17. 20 f. 11 27. S. den Exkurs zu I Cor 10 21. Viel massiver als er spricht Joh die Ueberzeugung aus, daß durch den Genuß von Fleisch und Blut des Herrn bei heiliger Feier unzerstörbares Leben erworben wird. Ignatius bringt diese Anschauung auf die Formel, das Abendmahl sei ein φάρμακον ἀθανασίας (s. dazu Diodor. Sic. I 25), ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός (ad Eph. 20 2). Vgl. Didache 10 2. 3. Justin Apol. I 66.

60 σκληρός von Worten Jud 15 nach Henoch 1 9 Gen 21 11 42 7 Deut 1 17 Demetrius bei Stobaeus Antholog. III 8 20 ed. Hense t. III p. 345 ἀτενὴς οὗτος ὁ λόγος καὶ σκληρός. Das δύνασθαι ἀκούειν geht hier wie Epictet II 24 11 aus dem hören können in das hören wollen über. Noch der heidnische Philosoph im Apocriticus des Macarius Magnes III 15 hat sich durch diese Stelle im Joh abgestoßen gefühlt. Ueber εἰδὼς ἐν ἑαυτῷ **61** s. zu 2 25. **62** will Jesus das σκάνδαλον keineswegs noch weiter steigern, sondern vielmehr das Rätsel seiner paradoxen Rede lösen. Daß er nicht zur Anthropophagie aufgefordert hat, wird seine Himmelfahrt (ἀναβαίνειν wie 3 13 20 17 wegen des den ganzen Abschnitt beherrschenden Begriffs καταβαίνειν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, sachlich = dem Hingang zum Vater 7 33 13 3 16 5. 7. 28) erweisen. Als Nachsatz ist etwa zu ergänzen: wie könnt ihr dann noch sein Fleisch essen? Aehnliche Aposiopesen Mc 7 11 Luc 13 9 Act 23 9 Rom 9 22. 23. Zu der engen Verbindung von Geist und Leben **63** vgl. II Macc 14 46 Oden Salomos 28 7. Philo Opif. mundi 30 p. 6 ζωτικώτατον τὸ πνεῦμα. Nicht die σάρξ in ihrer Schwäche (3 6), sondern allein der Geist (vgl. II Cor 3 6 τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ) vermag Leben zu schaffen. Der Geist aber ist der erhöhte Herr (vgl. II Cor 3 17), der in den Elementen des Herrnmahls geheimnisvoll gegenwärtig ist.

So etwa muß der, dem Joh 6 seine heutige Gestalt verdankt, sich den Zusammenhang gedacht haben. Freilich wird der Widerspruch zwischen 51b ff. mit seiner überstarken Betonung von Fleisch und Blut und der Erklärung von 63, daß allein der Geist Leben schafft, vielfach als so unerträglich empfunden, daß man zur Annahme einer Ueberarbeitung greifen zu sollen meint (s. z. B. Wellhausen 32. A. Andersen Ztschr. f. d. neutest. Wissensch. 1908 p. 163 f.). Unbedingt nötig ist das nicht. Der Verf. hält energisch fest an dem sakramentalen Brauch, aber er

weiß, daß es dabei nicht die Dinge sind, von denen die übernatürliche Wirkung ausgeht. Für ihn haben auch die Sätze nebeneinander Platz: der Gläubige hat ewiges Leben (5 24 6 40. 47) und: nur der Teilnehmer am Herrnmahl hat ewiges Leben (6 53. 54). Der antike Mensch kennt eben keine Zugehörigkeit zur religiösen Gemeinschaft ohne Beteiligung an ihren Kultushandlungen. Auch Paulus hat es nicht anders gehalten: Rom 6 3—5 I Cor 10 16—21 11 27—29 Gal 3 27. Von diesem unterscheidet sich Joh wesentlich darin, daß er die dort im Vordergrund stehende Beziehung auf den Tod Jesu (I Cor 11 23—27) aufgibt, die Idee des heiligen Mahles von der Passion trennt und sie vielmehr im Anschluß an die Speisungsgeschichte entwickelt. Daß die Verbindung der Rede vom Himmelsbrot gerade mit dieser Erzählung für unseren Evangelisten von Bedeutung ist, läßt die bei ihm festgestellte Gepflogenheit (s. die Exkurse zu 2 12 und 5 18) von vornherein erwarten. Die wunderbare Speisung ist ihm ein σημεῖον 6 26 (s. dort). Die Gestalt, welche die aus der synoptischen Tradition stammende Perikope bei ihm gewonnen hat, wird nur verständlich unter der Annahme, daß dem Erzähler die Feier des Abendmahls fortgesetzt im Sinn liegt. Was nicht dazu dienen kann, in der Speisung den Typus der Eucharistie erkennen zu lehren, bleibt fort. Deshalb fehlt in der Erzählung, die im übrigen den stärksten Einfluß der Synoptiker offenbart, der wüste Ort, der bei jenen das Wunder motiviert (Mc 6 31. 35 Mt 14 13. 15 Lc 9 12 Mc 8 4 Mt 15 33). Daß Jesus dem Knaben seine Vorräte abgekauft habe, wird 10 einfach vorausgesetzt. Dafür findet sich 4 eine Zeitangabe, die wie ein störender Fremdkörper anmutet, wenn sie nicht den geheimnisvollen Schleier etwas lüften und auf Jesus als das wahre Passaopfer hinweisen will. Auch die an sich vollkommen überflüssige Bemerkung 23 εὐχαριστήσαντος τοῦ κυρίου wird so verständlich. Zu dem auch 11, anders als Mc 6 41 Mt 14 19 Lc 9 16 (εὐλογεῖν; dagegen Mc 8 6 Mt 15 36 εὐχαριστεῖν), stehenden εὐχαριστεῖν (und εὐχαριστία) als Terminus der Abendmahlssprache vgl. I Cor 11 24 Mc 14 23 Mt 26 27 Ignatius Philad. 4; Smyrn. 7. 8. Didache 9 5 10 1. 2 14 1. Justin Apol. I 65. 66. Daß Jesus 6 11 selbst die Brote verteilt, während es bei den Synoptikern (Mc 6 41 8 6 Mt 14 19 15 36 Lc 9 16) die Jünger besorgen, hat seinen Grund gewiß in einer Sitte, die in der Heimat von Joh gilt oder gelten soll. Vgl. Tertullian de cor. 3 *eucharistiae sacramentum . . . omnibus mandatum a domino . . . nec de aliorum manibus quam praesidentium sumimus.* Constit. apost. VIII 13. Bei Justin dagegen verteilen die Diakonen das Brot (Apol. I 65 5). Auch die Abweichung des 4. Evangelisten von seinen Vorgängern bezüglich der Behandlung der Ueberbleibsel (s. zu 12) ist charakteristisch. Nur bei Joh gibt Jesus den Jüngern Befehl, die Brocken zu sammeln, mit der Motivierung ἵνα μή τι ἀπόληται 12. Hier spiegelt sich die Angst wieder, daß etwas von den geweihten Elementen verloren gehen könnte. Vgl. Tertullian de cor. 3. *calicis aut panis etiam nostri aliquid decuti in terram anxie patimur.* Origenes in Exod. hom. 13 3. Constit. apost. VIII 13 ὅταν πάντες μεταλάβωσι καὶ πᾶσαι, λαβόντες οἱ διάκονοι τὰ περισσεύσαντα εἰσφερέτωσαν εἰς τὰ παστοφόρια. Weiteres bei Schwartz 1908 p. 498 1. Steht die dargelegte Beziehung der Speisungsgeschichte auf die folgende Rede fest und erinnert man sich, daß der Evangelist 4 43—5 18 (s. Exk. zu 5 18), auch wohl 2 1—12 + 2 13—22, eine Erzählungs d u b l e t t e den Redepartien als Illustration des Hauptgedankens vorausgesandt hat, so wird man geneigt sein, auch die Perikope vom Seewandeln 6 14—21 mit der Belehrung über das Abendmahl in Verbindung zu bringen. Die Annahme liegt nahe, daß die Geschichte von vornherein dem Anstoß, den die Juden 60 nehmen, die berechtigte Grundlage entziehen soll. Christus, der Träger des Pneumas, erweist sich als souveräner Herr über die Elemente. Die Beobachtung, daß es mit seinem Leibe eine eigene Bewandtnis hat, muß bei allen Gutgesinnten jeder Mißdeutung der Worte vom Genuß seines Fleisches und Blutes einen Riegel vorschieben.

63^b leitet über zu **64—71**, wo sich der wahre Grund des an dem

glauben. Denn Jesus wußte von Anfang an, welche es sind, die nicht
65 glauben, und wer es ist, der ihn verraten werde. Und er sagte: deshalb
habe ich zu euch gesagt, daß niemand zu mir kommen kann, es sei
66 ihm denn von dem Vater aus gegeben. Deshalb traten viele von sei-
67 nen Jüngern zurück und zogen nicht mehr mit ihm umher. Da sprach
Jesus zu den Zwölfen: ihr wollt doch nicht etwa auch fortgehen?
68 Simon Petrus antwortete ihm: Herr, zu wem sollten wir fortgehen.
69 Worte ewigen Lebens hast du. Und wir haben den Glauben und die

σκληρὸς λόγος genommenen Anstoßes enthüllt. Zu dem übernatürlichen Vorauswissen des Unglaubens einiger vgl. 2 25. ἐξ ἀρχῆς wie 16 4 (vgl. 15 27) vom Beginn des Zusammenseins. Die Erklärung, daß Jesus durch den Verrat, überhaupt sein Geschick, nicht überrascht worden sei (vgl. auch 18 4), richtet sich gegen Feinde des Christentums, die von der entgegengesetzten Voraussetzung aus die Göttlichkeit Jesu bestritten. Vgl. Justin Dial. 99 ἀλλ' ἵνα μή τις λέγῃ· ἠγνόει οὖν ὅτι μέλλει πάσχειν κτλ. Celsus bei Origenes II 9. 12. 13. 15. 16. 18. 19 u. ö. **65** Rückweis auf 37. 44. 45. Zu ἐκ vgl. 3 27. ἐκ τούτου **66** würde nach 19 12 mit „deshalb" wiederzugeben sein, kann jedoch auch „von da an" bedeuten. ἀπέρχεσθαι εἰς τὰ ὀπίσω wie 18 6 (vgl. 20 14). Die „Zwölfe" (vgl. οἱ „ἕνδεκα" und οἱ „τριάκοντα" in Sparta und Athen Passow Handwörterbuch[5] II 2 p. 1957) treten **67** zum ersten Mal auf (nur noch 70. 71 20 24). Die Worte Jesu **68** sind voll Geist und Leben 63, aber auch fähig, ewiges Leben mitzuteilen. Vgl. Sap 16 26 τὸ ῥῆμά σου (κύριε) τοὺς σοὶ πιστεύοντας διατηρεῖ.

Glaube und Erkenntnis **69**. Während das Hauptwort πίστις im Evangelium und großen Brief Joh nur einmal, I Joh 5 4, vorkommt, findet sich πιστεύειν fast 100 Mal. Die Auffassung des 4. Evangelisten von Wesen und Inhalt des Glaubens ist nicht leicht auf eine Formel zu bringen, was teils an dem Unbestimmten, Schillernden seiner Gedankenführung überhaupt (vgl. 2 23. 24 4 50. 53), teils an der Verschiedenartigkeit der Vorstellungskreise (Synoptiker und vor allem Paulus) liegt, von denen er sich beeinflußt zeigt. Nicht selten bedeutet πιστεύειν bei ihm: den Kundgebungen jemandes, Gottes 5 24 I Joh 5 10 oder Jesu 4 21 5 38 8 45 10 37. 38, der Schrift 2 22, des Moses 5 46. 47 oder eines Propheten 12 38 I Joh 4 1 ohne Anwandlungen von Zweifel gegenübertreten. 14 1 ist es, wie so oft bei den Synoptikern, das Vertrauen auf Gott, das alle Gefühle der Angst niederschlägt. In der Regel freilich steht nicht die fiducia im Vordergrund, sondern vielmehr die Momente der notitia und des assensus. Und der Gegenstand des Glaubens ist nicht Gott (außer 14 1 nur 5 24 12 44 I Joh 5 10), sondern fast durchweg der Sohn. Manchmal ist kurz vom Glauben an ihn (2 11 7 5 12 11. 42) oder seinen Namen (1 13 2 23 3 18 I Joh 5 13) die Rede. Dann wieder bekommt der Name einen Inhalt, und es gilt, im Glauben dem Urteil, das dieser Name über seinen Träger fällt, zuzustimmen, daß er der Sohn (3 16. 36 6 40), der Gottessohn und Messias (11 27 20 31), der Heilige Gottes (6 69), das Licht (12 36. 46), die Auferstehung und das Leben (11 25. 26) sei. Der Glaube bejaht wie die himmlische Herkunft Jesu, so seine göttliche Sendung (8 23 11 42 16 27. 30 17 20. 21), seine innige Verbundenheit mit dem Vater (14 10. 11), seine Bedeutung als allentscheidende Person (8 24 13 19). Glauben heißt also: das Bekenntnis der Kirche von Christus für wahr halten. Vgl. I Joh 5 1. 5. Dieser Glaube ist die von Gott den Menschen auferlegte Leistung (6 29) und steht als solche auf einer Linie mit den Geboten (13 34 14 21 I Joh 2 4. 7. 8 3 24 5 3). Unglaube ist Sünde (16 9). Und wie diese zum Tode führt, so erbt der Gläubige das Leben; ja er ist schon jetzt, dem Gericht entronnen, im Besitz desselben (3 15 f. 18. 36 5 24 6 40. 47 11 25 f. 20 31) und künftiger Auferweckung sicher (6 40), ein Kind Gottes (1 12), ein Sohn des Lichtes (12 36),

des Anblicks der göttlichen Herrlichkeit gewürdigt (11 40), selber für alle Zeit erquickt (6 35) und für andere ein unversieglicher Quell der Labung (7 38 f.). Mittel zur Weckung des Glaubens sind Wort oder Zeugnis (5 24 12 38 I Joh 5 10), sind Weissagungen, die Jesus ausspricht, damit ihre Erfüllung Glauben schaffe (13 19 14 29), sind vor allem die Wunder. Denn diese stellen sich nicht, wie bei den Synoptikern, da ein, wo Glaube, d. h. Vertrauen auf Gott bereits vorhanden ist, sondern dienen vielmehr dazu, Glauben herbeizuführen, d. h. die Anerkennung zu erzwingen, daß Jesus der Gottgesandte ist (2 23 4 48. 53 9 36. 38). Jesus erwartet, daß seine Taten Glauben entstehen lassen (10 37 15 24), aber er zieht solchem Glauben denjenigen bei weitem vor, den sein Selbstzeugnis hervorruft (10 38 14 11). Ein Glaube, der Wunder, massive Erlebnisse als Stütze braucht, wird gering gewertet (2 23. 24 4 48). Echter Glaube braucht nicht zu „sehen" (4 41 6 69 17 8. 20 20 29). — Unterscheidet Joh somit verschiedene Stufen des Glaubens, so fragt es sich, ob man auf ihnen vordringt zu der, fast ebensooft wie der Glaube begegnenden, Erkenntnis. 10 38 erscheint die Erkenntnis als Folge des Glaubens und 6 69 heißt es: wir haben geglaubt und erkannt. Doch auch die umgekehrte Reihenfolge kommt vor (17 8 I Joh 4 16). Und jedenfalls ist Christus mit all seinen geheimnisvollen Beziehungen ganz ebenso Gegenstand der Erkenntnis wie des Glaubens (1 10 4 42 8 28 10 38 14 7. 9—11. 20 17 3. 8. 25 vgl. 17 21 mit 23 I Joh 2 13. 14 3 6). Auch das Leben tritt in ebenso enger Verbindung mit der Erkenntnis wie mit dem Glauben auf (17 3; vgl. 14 6). Das macht beide Begriffe noch nicht völlig gleichbedeutend. Ein Unterschied muß bestehen, da von Christus niemals ein Glauben an Gott, sondern immer Gottesschau oder Gotteserkenntnis ausgesagt wird (7 29 8 55 10 15 17 25). So erscheint auch 8 30—32 die Erkenntnis der Wahrheit insofern als etwas dem Glauben Ueberlegenes, als nur ein Verharren im Glauben zur Erkenntnis wird. Vgl. zur Schätzung des Wissens auch 4 22 16 30 I Joh 5 20. Das energische Drängen auf Erkenntnis, dem die stete Wiederkehr des Begriffes ἀλήθεια (1 14. 17 4 23 f. 5 33 8 32. 40. 44 u. ö.) und die Vorstellung von Christus als dem Licht (1 4—9 3 19 8 12 9 5 12 46) entspricht, offenbart den hellenistischen Charakter der Religiosität unseres Evangelisten. Da das letzte Ziel der Gnosis Gott selber ist (14 7 16 3 17 3. 25), so ist klar, daß sie kein auf dem Wege begrifflich strenger Ueberlegung gewonnenes Wissen, sondern mehr ein inneres Schauen ist, ein Ueberwältigtsein, das zu entsprechendem Handeln zwingt (3 21 I Joh 1 6). „Erkennt" man ja auch die Liebe, die Gott zu uns hat (I Joh 4 16). Diese Erkenntnis Gottes ist höchstes Glück, ist Leben (17 3 14 6 1 4). Denn die Gottesschau macht den Schauenden Gott gleich (I Joh 3 2). Oder, da der Christ im Sohn den Vater sieht (Joh 14 9), vermittelt ihm das Schauen des Sohnes ewiges Leben (6 40). Zu dem Zusammenhang von Erkenntnis, Gottesschau, Wahrheit, Licht mit Leben, Gottgleichheit, Unsterblichkeit vgl. das Schlußgebet des Λόγος τέλειος (aus dem Pap. Mimaut herausgeg. von Reitzenstein Mysterienreligionen 113 f.): Χάριν σοι οἴδαμεν, ὕψιστε· σῇ γὰρ χάριτι τοῦτο τὸ φῶς τῆς γνώσεως ἐλάβομεν . . . . σωθέντες ὑπὸ σοῦ χαίρομεν ὅτι σεαυτὸν ἡμῖν ἔδειξας ὅλον, χαίρομεν ὅτι ἐν σώμασιν ἡμᾶς ὄντας ἀπεθέωσας τῇ σεαυτοῦ θέᾳ. . . . . οὕτως οὖν σε προσκυνήσαντες οὐδεμίαν ᾐτήσαμεν δέησιν παρὰ τῆς σῆς ἀγαθότητος, πλὴν θέλησον ἡμᾶς διατηρηθῆναι ἐν τῇ σῇ γνώσει, παραιτηθεὶς τὸ μὴ σφαλῆναι τοῦ τοιούτου γένους τοῦ βίου. Corp. Herm. I 31. 32 (Reitzenstein Poim. 338). Ferner Corp. Herm. I 26 (Reitzenstein 336) τοῦτο ἔστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσι, θεωθῆναι. Philo Quod det. pot. insid. sol. 86 p. 208 nennt die τοῦ δημιουργήσαντος ἔννοια den εὐδαιμονίας καὶ μακαριότητος ὅρος. Dazu de decal. 81 p. 194. Didach. 9 3 10 2. I Clem 36 2 II Clem 20 5. Vgl. Reitzenstein Arch. f. Religionswissenschaft 1904 p. 397 ff.; Mysterienreligionen 38 ff. 112 ff. und zum ganzen Exkurs H. Holtzmann Neutest. Theologie[2] II 422 f. 531—540. Weinel Bibl. Theologie des NTs 1911 p. 483–486. Grafe Religion in Gesch. und Gegenwart II 1432—1435.

Ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ (Ps 105 16 heißt Aaron der ἅγιος κυρίου, wohl

70 Erkenntnis gewonnen, daß du der Heilige Gottes bist. Jesus antwortete
ihnen: habe ich euch nicht als die Zwölfe auserwählt? Und doch ist
71 einer von euch ein Teufel. Er meinte aber den Judas, Simons des
Iskarioten Sohn; dieser nämlich sollte ihn verraten, einer von den
Zwölfen.

7 Hiernach wandelte Jesus in Galiläa; in Judäa nämlich wollte er
2 nicht wandeln, weil ihn die Juden zu töten suchten. Das Fest der

nach Num 16 5—7, wie auch die zum Dienste Gottes berufenen Engel Hen 1 9 Tob 11 14 12 15 Mc 8 38 Lc 9 26 Apoc 14 10 und Propheten Lc 1 70 Act 3 21 II Petr 1 21 3 2 heilig genannt werden) bedeutet im Munde des Petrus zunächst den Messias, wie Mc 1 24 (s. dort) Lc 4 34, bekommt jedoch bei Joh eine besondere Note (10 36 17 17—19 I Joh 2 20; Apoc 3 7). Dem freudigen Bekenner Petrus tritt **70 71** der treulose Verräter gegenüber. Die Auswahl der Zwölf ist bei Joh nirgends erzählt; vgl. Mc 3 14 Par. Daß sie durch Jesus geschehen, wird auch 13 18 15 16. 19 betont. Vgl. dazu das Herrnwort aus dem Diatessaron (Ephraems Kommentar ed. Aucher-Moesinger p. 50): *elegi vos, antequam terra fieret* (s. Eph 1 4). διάβολος bei Joh immer Hauptwort = Teufel. Zur Bezeichnung des Judas als Teufel vgl. 13 2. 27. λέγειν τινά s. zu 1 15. Der bloße Genitiv gibt wie so oft (z. B. I Macc 2 1 Tob 5 13 Ἀζαρίας Ἀνανίου τοῦ μεγάλου Lc 6 16 Act 1 13 Ἰούδας Ἰακώβου, vgl. Joh 21 2 οἱ τοῦ Ζεβεδαίου 15) den Namen des Vaters an. Die Synoptiker sagen nicht, wie der Vater des Judas heißt, und bezeichnen diesen selbst als Ἰσκαριώτης (über die Form und die im 4. Evangelium sich findende Variante ἀπὸ Καρυώτου vgl. zu Mc 3 19) wie Joh 14 22 und vielleicht 12 4, während es 6 71 13 26 der Beiname des Vaters ist.

Wie in den einleitenden Partien des 6. Kapitels, so erweist sich Joh auch im Schlußabschnitt 64—71 von der synoptischen Tradition abhängig. Ohne Zweifel liegt seinen Ausführungen zugrunde die schon von Lc (9 18—22) aufs engste an die Speisungsgeschichte (9 10—17) herangeschobene Erzählung vom Petrusbekenntnis bei Caesarea Philippi (Mc 8 27—33 Mt 16 13—23). Freilich ist sie stark verändert und anders motiviert. Aber ohne das konnte sie keine Aufnahme finden, weil die synoptische Voraussetzung, daß sich die Erkenntnis der Messianität Jesu in den Jüngern langsam entwickelte, um endlich eruptiv hervorzubrechen, hier fehlt, wo die Jünger von Anfang an in Jesus den Christus verehren (1 35—45. 49). Die Frage Jesu lautet daher hier 67 anders als Mc 8 29 Par. Auch in 70 erkennt man wohl mit Recht eine Umformung von Mc 8 33 Mt 16 23. War die Bezeichnung des Petrus als Satan schon dem Lc als zu schroff erschienen und von ihm eliminiert, so geht das Prädikat bei Joh auf Judas über, in dem die Treulosigkeit jener Christen sich verkörpert, die an der Lehre der Kirche Anstoß nehmen und ihr den Rücken wenden, wie Petrus die Bekenntnisfreudigkeit in der Gemeinde repräsentiert.

VII 1—52 Jesus beim Laubhüttenfest. Die Imperfekta **1** weisen auf dauernde Zustände. War Jesus bisher immer nur auf kurze Zeit in Galiläa gewesen (2 1—12 4 43—54), so folgt jetzt der durch die synoptische Ueberlieferung gegebene längere Aufenthalt daselbst. Die auf 5 18 zurückblickende Motivierung erinnert an 4 1—3. 43 f. περιπατεῖν gewinnt an Stellen wie Dan 4 26 Mc 11 27 Joh 10 23 Apoc 2 1 fast die Bedeutung von „sich aufhalten", „verweilen", ohne doch stets an genau demselben Fleck zu haften. **2** Das Laubhüttenfest: ἑορτὴ (τῶν) σκηνῶν Lev 23 34 Deut 16 13 II Esr 3 4 Philo Spec. leg. I 189 p. 240 oder ἑορτὴ (τῆς) σκηνοπηγίας Deut 16 16 31 10 Zach 14 16. 18. 19 I Esr 5 51 II Macc 1 9 10 6 Jos. Ant. IV 8 12 VIII 4 1. 5 XI 5 5 XIII 8 2 13 5 XV 3 3; Bell. II 19 1. Nach Jos. Ant. VIII 4 1 XV 3 3 das

Juden aber, Laubhütten, stand bevor. Da sagten seine Brüder zu ihm: 3
siedle von hier über und begib dich nach Judäa, damit auch deine
Jünger deine Werke sehen, die du verrichtest. Niemand tut doch etwas 4
im Geheimen und macht selbst Anspruch auf öffentliche Geltung.
Wenn du derartiges tust, so zeige dich der Welt. Nicht einmal seine 5
Brüder glaubten nämlich an ihn. Da sagte Jesus zu ihnen: meine 6
Zeit ist noch nicht da; eure Zeit aber ist immerfort bereit. Euch 7
kann die Welt nicht hassen, mich aber haßt sie, weil ich über sie
Zeugnis ablege, daß ihre Werke böse sind. Geht ihr hinauf zum Fest. 8
Ich gehe nicht hinauf zu diesem Fest, weil meine Zeit noch nicht er-
füllt ist. So sprach er zu ihnen und blieb für seine Person in Galiläa. 9

größte Fest der Juden. **3** Die Brüder Jesu außer hier 5. 10 nur noch 2 12. Ueber μεταβαίνειν = übersiedeln vgl. zu 5 24. ἵνα mit Indikativ Fut. (auch 17 2) im NT nicht ganz selten, besonders bei Paulus und Apoc (Blaß Grammatik § 64 2). Vgl. P. Oxy. 299. 1071 5 ἵνα ποιήσουσιν καὶ πέμψουσιν. Wenn die Jünger nur durch eine Uebersiedelung Jesu nach Judäa zu Zeugen seiner Werke werden können, so muß das seine Veranlassung entweder darin haben, daß Jesus in Galiläa keine Zeichen tut, oder darin, daß er dort keine μαθηταί besitzt. Der ersten Seite der Alternative widerspricht, daß in dem bisherigen Bericht, abgesehen von 5 1 ff., alle Wundergeschichten in Galiläa spielen, zugunsten der zweiten könnte man anführen, daß nach 6 60—66 ein Massenabfall unter der galiläischen Jüngerschar stattgefunden hat. Ueber alle Schwierigkeiten kommen wir so aber nicht hinweg. Denn der Begründungssatz **4** läßt an Stelle der Jünger den κόσμος treten und verlangt nicht mehr, daß Jesus sich jenen zeigen, sondern ganz allgemein, daß er die Zurückgezogenheit einer entlegenen Gegend mit der Oeffentlichkeit (παρρησία wie 11 54 Col 2 15 Philo de vict. off. 321 p. 260 τοῖς τὰ κοινωφελῆ ὁρῶσιν ἔστω παρρησία) der Landschaft um die Hauptstadt vertausche. Auch **5** läßt eine Frage offen: wie kann man Leute, die Jesu Wundern solche Wirkungskraft zutrauen, ungläubig nennen? (Chrysostomus Hom. 48 1 t. VIII 284e καὶ ποία, φησίν, ἀπιστία ἐνταῦθα; παρακαλοῦσι γὰρ αὐτὸν θαυματουργῆσαι . . καὶ δοκεῖ μὲν ἡ ἀξίωσις ὅθεν φίλων εἶναι). Macht sich hier die synoptische Tradition bemerkbar (Mc 3 21. 31—35)? Oder müssen die Brüder ungläubig sein, um die Anknüpfung der Auseinandersetzung Jesu über sein Verhältnis zur feindseligen Welt zu ermöglichen? vgl. zu 4 44 (Apollonius). Zu **6** vgl. 2 4. Zu **7** vgl. Sir 13 15. 17 Sap 2 12 Joh 15 19 17 14 3 19. Zu **8** ὁ καιρὸς πεπλήρωται vgl. Mc 1 15 Lc 21 24 Gen 29 21 Lev 8 33 u. ö. Num 6 5 Jos. Ant. IV 4 6. P. Tebt. 374 10 ἧς ὁ χρόνος τῆς μισθώσεως ἐπληρόθη. P. Lond. III p. 136 10. Der Widerspruch zwischen der Versicherung Jesu 8 und seinem tatsächlichen Verhalten 10, der ihm schon von seiten des Porphyrius (bei Hieron. c. Pel. 2 17) den Vorwurf der inconstantia eintrug, hat den Text beeinflußt. Aus dem ursprünglichen οὐκ ἀναβαίνω (Tatian syr sin cur cod. it vulg SD) wurde οὔπω ἀναβ. (BL cod. it) oder οὐκ ἀναβ. ἄρτι (Chrys. und wohl Theodor), was die Erklärung ergab: οὐκ εἶπεν καθάπαξ· οὐκ ἀναβαίνω. ἀλλὰ νῦν εἶπεν, τουτέστι μεθ' ὑμῶν (Chrysost. p. 285e vgl. Catene 261 29). Ammonius fand, wie vor ihm Cyrill Alex., den Ausgleich so: οὐκ ἐναντία πεποίηκεν ὧν εἶπεν, οὐ γὰρ ἀνέβη ἑορτάσων ἀλλὰ συμβουλεύσων (Catene 262 10). Ephraem (Kommentar zum Diatessaron ed. Auch.-Moes. 167) verstand das ἀναβαίνειν von der Erhöhung ans Kreuz und berief sich auf die Lesart ἐν τῇ ἑορτῇ ταύτῃ statt εἰς τ. ἑ. τ. Aehnlich Epiphanius Haer. LI 25 μυστηριωδῶς καὶ πευματικῶς

10 Als aber seine Brüder zum Fest hinaufgegangen waren, da ging auch
er seinerseits hinauf, nicht öffentlich, sondern gleichsam im Geheimen.
11 Die Juden suchten ihn nun beim Fest und sagten: wo ist er denn?
12 Und es gab über ihn ein großes Gerede unter den Volkshaufen. Die
einen sagten: er ist gut; andere sagten: nein, sondern er verführt das Volk.
13 Niemand jedoch redete frei heraus über ihn aus Furcht vor den Juden.
14 Als aber das Fest bereits zur Hälfte vorüber war, stieg Jesus zum

αὐτοῦ διαλεγομένου τοῖς αὐτοῦ ἀδελφοῖς οὐκ ἤδεισαν τί ἔλεγεν. ἔλεγε γὰρ αὐτοῖς μὴ ἀναβαίνειν εἰς τὸ ἱερὸν ἐν τῇ ἑορτῇ ἐκείνῃ, μηδὲ εἰς τὸν σταυρόν, τοῦ τελειῶσαι τέως τὴν οἰκονομίαν τοῦ πάθους αὐτοῦ καὶ τῆς σωτηρίας τὸ μυστήριον καὶ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι καὶ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβῆναι. Mit der Reise Jesu zum Fest **10** verschwindet Galiläa aus dem johanneischen Lebensbilde Jesu.

Die Schwierigkeiten dieses Abschnittes, vor allem in 3. 4. 5, haben die Vermutung wachgerufen, daß wir ihn nicht mehr in ursprünglicher Gestalt besitzen (vgl. Wellhausen 34 f. Schwartz 1908 p. 117 f.). Nehmen wir ihn als Ganzes, wie er heute ist, so liegt sein im wesentlichen joh. Charakter zutage. Vgl. κόσμος mit seiner wechselnden Bedeutung 4. 7, besonders die Parallele, welche die Hochzeit zu Kana darstellt. In beiden Fällen ergeht an Jesus eine Aufforderung, die er zunächst ablehnt, um ihr nachträglich doch zu genügen, beidemale motiviert er seine Weigerung mit dem Hinweis darauf, daß seine „Stunde" noch nicht gekommen sei. Den Platz der Mutter dort haben hier die Brüder eingenommen. Hatte er mit jener nichts zu schaffen, so gehören diese der ihm feindlichen Welt an. Nur ein tiefergehendes Verständnis vermag dem Tatbestand gerecht zu werden. Die Brüder repräsentieren das Judentum, dessen messianischer Erwartung sich Jesus versagt. Er hat nicht das Verlangen, sich durch Zeichen und Wunder als Christus zu legitimieren und so die Massen an sich zu ziehen. Vielmehr richtet sich sein Sinn auf ein „Werk" als die messianische Tat schlechthin: den Tod und die damit unauflöslich zusammenhängende Erhöhung. Dazu aber muß er Frist und Stunde abwarten (s. zu 2 4). So geht Jesus, was der amphibolischen Redeweise des Joh so sehr entspricht, nach Jerusalem hinauf und tut es doch nicht. Nicht, insofern als seine Zeit tatsächlich noch unerfüllt ist (das ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς οὔπω πάρεστιν 6. 8 findet 30 seine Bestätigung), insofern als dieses Fest 8 nicht das Fest seiner messianischen Offenbarung ist. Darum aber auch οὐ φανερῶς ἀλλὰ ὡς (so BL cod. it gegen SD cod. it syr sin cur) ἐν κρυπτῷ 10, d. h. anders als am Ende seines Lebens, wenn die Uhr abgelaufen ist und das von Gott dazu bestimmte Fest ihn hinaufruft zur messianischen Großtat (12 12—19). — Die Brüder erweisen sich auch darin als Verkörperung des feindseligen Judentums, daß sie Jesus den Vorwurf machen (vgl. Celsus bei Origenes VI 78 Act 26 26), er übe seine Wirksamkeit in einem obskuren Winkel aus. Schon deshalb muß Jesus, trotz seiner anfänglichen Weigerung — der Logos läßt sich von keinem Menschen die Initiative abnehmen —, doch zur Hauptstadt hinaufziehen.

Zu ἐκεῖνος **11** vgl. 9 12 19 21. Chrysostomus Hom. 49 1 p. 288b ὑπὸ τοῦ πολλοῦ μίσους καὶ τῆς ἀπεχθείας οὐδὲ ὀνομαστὶ αὐτὸν καλεῖν ἐβούλοντο (ähnlich Catene 266 16 und Isho'dad). γογγυσμός **12**, anders als 6 41. 61, der halblaute Austausch gegenteiliger Ansichten. Zu ἀγαθός s. Mt 12 35 25 21. 23 Lc 19 17 23 50 Act 11 24, zu πλανᾷ τὸν ὄχλον 47 Mt 27 63. παρρησίᾳ **13** entweder wie ἐν παρρησίᾳ 4 = in der Oeffentlichkeit (7 26 11 54 18 20) oder = mit Freimut, frei heraus (10 24 11 14 16 25. 29). διὰ τὸν φόβ. τ. Ἰουδ. wörtlich wie Esth 8 17. Zur Ausdrucksweise τῆς ἑορτῆς μεσούσης **14** vgl. außer den Beispielen bei Wetstein noch Ex 12 29 34 22 III Macc 5 14 Philo Spec. leg.

Tempel hinauf und lehrte. Da staunten die Juden und sagten: woher 15
hat dieser die Elementarkenntnisse, ohne Unterricht empfangen zu
haben? Da antwortete ihnen Jesus und sprach: meine Lehre ist nicht 16
von mir, sondern von dem, der mich gesandt hat. Wenn jemand 17
seinen Willen tun will, wird er erkennen, ob die Lehre aus Gott ist,
oder ob ich von mir aus rede. Wer von sich aus redet, sucht seinen 18
eigenen Ruhm. Wer den Ruhm dessen sucht, der ihn gesandt hat,
der ist wahr und nichts Unrechtes ist an ihm. Hat euch nicht Moses 19
das Gesetz gegeben? Und doch erfüllt keiner von euch das Gesetz.
Was sucht ihr mich zu töten? Da antwortete die Menge: du bist be- 20
sessen; wer sucht dich zu töten? Jesus antwortete und sagte zu ihnen: 21
nur ein einziges Werk habe ich verrichtet, und ihr seid alle befremdet.

I 183 p. 240 μεσοῦντος δὲ ἕαρος. Nach Josephus (Ant. VIII 4 5), der hier von dem hebräischen Text von III Reg 8 65 abhängig ist (LXX hat: 7 Tage), wurde das Laubhüttenfest im Anschluß an die Einweihung des salomonischen Tempels 14 Tage lang gefeiert. In der Regel sollte es 7 Tage dauern nach Deut 16 13. 15 Ezech 45 25 Jubil 16 20—31 Jos. Ant. XIII 8 2. An anderen Stellen ist zu diesen 7 Tagen noch ein Schlußtag getreten: Lev 23 34—36 II Paralip 7 8. 9 II Esr 18 18 Philo Spec. leg. I 189 p. 240, II 211 ff. p. 298 f. Und Num 29 12—39 II Macc 10 6 Jos. Ant. III 10 4 behandeln Laubhütten als 8tägiges Fest. **15** Artikelloses γράμματα mit einem Verbum wie ἐπίστασθαι, εἰδέναι, μανθάνειν, διδάσκειν bedeutet die Elementarkenntnisse, spez. das Lesen und Schreiben. Vgl. Dan 1 4 Jes 29 12 Jos. Ant. XII 4 9. Xenoph. Memorab. IV 2 20. Artemidor I 53 p. 47. Philostrat. Vit. Apoll. III 22 ὃς καὶ γράφει μὴ μαθὼν γράμματα. Dio Chrysostomus ed. v. Arnim Or. IX 28. Porphyrius de abstin. II 41. Dittenberger Syll. 844 6 und überaus häufig in den Papyri: P. Oxy. 264 19 267 27. 30. 37 269 I 17 275 43 485 48 492 17 716 32 725 64 728 34 u. ö. P. Fay. 24 21 36 24 91 45 u. ö. Flind. Petr. Pap. II Nr. 25a. Pap. Genève I 8 31 9 27 u. ö. Daher ἀγράμματος = Analphabet: P. Oxy. 71. 133. 134. 137. 139. 140. 465 117 ff. Der Zusammenhang kann gegen eine entsprechende Uebersetzung nicht angerufen werden, da sich bei Joh öfters Rede und Gegenrede nicht entsprechen. Jesus knüpft an das μὴ μεμαθηκώς an. Die Behauptung der jüdischen Polemik, Jesus sei selbst der Elementarkenntnisse bar gewesen, erlebt hier ein Fiasko. Zu **16** vgl. 8 26. 28. 38. 40 12 49 f. 14 10. 24, zu 16 und **17** Num 16 28 καὶ εἶπεν Μωυσῆς· ἐν τούτῳ γνώσεσθε ὅτι κύριος ἀπέστειλέν με ποιῆσαι πάντα τὰ ἔργα ταῦτα, ὅτι οὐκ ἀπ' ἐμαυτοῦ. γινώσκειν περί τινος in derselben Bedeutung wie hier z. B. bei Antoninus Liberal. 23. Mißverständnis bezüglich der göttlichen Sendung Jesu beruht auf bösem Willen. Vgl. 5 40. Zu **18** vgl. 5 41. 44 8 50 12 43. Wie 5 41 so schließt sich auch **19** an die Verteidigung der Angriff: es wird gezeigt, wo die ἀδικία in Wahrheit zu suchen ist. Da, wo man das Gesetz des Moses (vgl. 5 45 f.) übertritt. Einer solchen Verletzung machen die Juden sich schuldig durch ihr Streben, Jesus zu töten: Rückblick auf 5 16. 18; vgl. 8 37. 39. 40. Zu δαιμόνιον ἔχεις **20** vgl. 8 48. 49. 52 10 20. Es bedeutet: du bist besessen, verrückt, wie Mt 11 18 = Lc 7 33. Die beiden Vorwürfe Mc 3 21 und 22 sind hier einander gleichgesetzt. Der ὄχλος, der dies schroffe Urteil fällt, scheint sich mit den Ἰουδαῖοι 15(—19) zu decken. Doch s. 31. 32. Ohne den Einwurf zu beachten, fährt Jesus **21** fort und beleuchtet das Motiv des ihm geltenden Hasses. ἓν ἔργον, nämlich die Kap. 5 geschilderte Sabbatheilung. Die σημεῖα, die Jesus nach 2 23 in Jerusalem getan hat, werden

22 Darum, Moses hat euch die Beschneidung gegeben — nicht daß sie
von Moses stammte, vielmehr von den Vätern —, und ihr beschneidet
23 am Sabbat einen Menschen. Wenn ein Mensch am Sabbat Beschnei-
dung empfängt, damit das Gesetz des Moses nicht verletzt werde, zürnt
ihr mir, weil ich einen ganzen Menschen am Sabbat gesund gemacht
24 habe? Urteilt doch nicht nach dem äußeren Aussehen, sondern fällt
25 das Urteil, wie es gerecht ist. Da sagten einige von den Jerusalemiten:
26 ist das nicht der, den sie zu töten suchen? Und siehe er redet öffent-
lich und sie sagen ihm nichts. Sollten die Oberen etwa wirklich zu
27 der Erkenntnis gekommen sein, daß er der Messias ist? Indessen, von
ihm wissen wir, wo er her ist. Wenn aber der Messias kommt, weiß
28 niemand, wo er her ist. Da rief Jesus beim Lehren im Tempel und

hier ignoriert. θαυμάζειν = befremdet sein, wie Eccl 5 7 Sir 11 21. Das (nur in S fehlende) διὰ τοῦτο wird vielfach zum Vorhergehenden gezogen. θαυμάζειν διά τι ist selten, doch keineswegs unmöglich. Vgl. Mc 6 6 Apoc 17 7 Strabo XVII 1 5 p. 1138 ὥστε καὶ θαυμάζειν ἄξιον καὶ διὰ τοῦτο καὶ διότι Σέσωστρις τὴν Αἰθιοπίαν ἐπῆλθεν ἅπασαν. Aelian Var. hist. XII 6 XIV 36 θαυμάζειν διὰ τὰ ἔργα. Gehört διὰ τοῦτο zu **22**, so ist eine Ellipse anzunehmen, etwa wie Hos 2 14 διὰ τοῦτο ἰδοῦ ἐγὼ πλανῶ κτλ. Moses erscheint wiederum, doch dieses Mal nicht mehr als einer, dessen Gesetz von den Juden mißachtet wird. Vielmehr argumentiert Jesus jetzt gerade von der Tatsache aus, daß die Juden nicht gegen das Gesetz verstoßen, und fordert für sich die gleiche Anerkennung (s. dazu Wellhausen 37. Schwartz 1908 p. 157 f.). In Parenthese (wie 4 2 6 46) wird richtiggestellt, daß das Gebot der Beschneidung älter ist als Moses, schon aus der Väterzeit (οἱ πατέρες = die Erzväter wie Rom 9 5) stammt (Gen 17 10 21 4 Act 7 8 Rom 4 11). Zur Beschneidung am Sabbat s. G. Beer Schabbath 1908 p. 103 ff. Dieselbe Beweisführung wie **23** bei R. Eleasar b. Asarja (Sabb. 132a): *Wenn schon bei der Beschneidung, bei welcher es sich bloß um ein Glied handelt, der Sabbat zurücktreten muß, um wieviel mehr ist dies bei der Lebensrettung der Fall*; vgl. Justin Dial. 27. Zur Phrase λύειν τὸν νόμον (I Esr 9 46 bedeuten die Worte: das Gesetzbuch aufschlagen) = das Gesetz aufheben vgl. außer den Beispielen bei Wetstein zu Mt 5 17 Dittenberger Syll. 479 21 879 12. Text von Nysa bei Diodor. Sic. Bibl. I 27 ὅσα ἐγὼ ἐνομοθέτησα, οὐδεὶς αὐτὰ δύναται λῦσαι. **24** ὄψις (sonst im NT — Joh 11 44 Apoc 1 16 — „Gesicht") = das äußere Aussehen; vgl. I Reg 16 7 Jos. Bell. III 5 2. P. Oxy. 37 II 3. Lysias Orat. XVI 19 p. 147 ὥστε οὐκ ἄξιον ἀπ' ὄψεως, ὦ βουλή, οὔτε φιλεῖν οὔτε μισεῖν οὐδένα, ἀλλ' ἐκ τῶν ἔργων σκοπεῖν. Zur Sache vgl. Lev 19 15 Deut 1 16. 17 16 18. 19 (Jes 11 3). Da Jesus hier Dinge berührt, die zeitlich beträchtlich zurückliegen, und seine Zuhörer ohne weiteres so behandelt, als hätten sie jenes Wunder am Teich erlebt, lag es nahe, 7 15—24 in den Zusammenhang des 5. Kapitels zu verweisen und zu erklären, der ursprüngliche Platz der Verse sei etwa hinter 5 47 gewesen. Aber sie verstehen sich auch an ihrer jetzigen Stelle, an der sie durch die Beziehung von **25** auf 19. 20 festgehalten werden. Joh denkt eben mehr an seine Leser, die kurz zuvor von diesen Dingen Kenntnis genommen haben, als an die Hörer der Rede. S. auch zu 10 26 11 37. Ἱεροσολυμείτης im NT nur noch Mc 1 5; aber s. IV Macc 4 22 18 5 Jos. Ant. XII 5 3 u. s. Ueber μήποτε **26** s. das zu 4 29 über μήτι Gesagte und vgl. Jude 3 24. ἄρχοντες s. zu 3 1. Nähere Ueberlegung läßt **27** die Annahme bezüglich der Oberen untunlich erscheinen. Zu der Meinung, daß über der Herkunft des

sprach: mich kennt ihr und wißt, wo ich her bin. Und doch bin ich
nicht von mir aus gekommen, sondern echt ist der, der mich gesandt
hat, den ihr nicht kennt. Ich kenne ihn; denn ich bin von ihm, 29
und er hat mich gesandt. Da suchten sie ihn zu fangen, und doch 30
legte niemand Hand an ihn; denn seine Stunde war noch nicht ge-
kommen. Aus der Volksmenge aber kamen viele zum Glauben an ihn 31
und sagten: wird etwa der Messias, wenn er kommt, mehr Zeichen
tun, als dieser tat? Die Pharisäer hörten die Volksmenge solches über 32
ihn hin und her reden, und die Hohenpriester und Pharisäer sandten
Diener aus, ihn zu fangen. Da sagte Jesus: noch eine kleine Weile 33
bin ich bei euch, dann gehe ich zu dem, der mich gesandt hat. Ihr 34
werdet mich suchen und nicht finden, und wo ich bin, könnt ihr nicht
hinkommen. Da sagten die Juden zueinander: wohin will der denn 35
gehen, daß wir ihn nicht finden sollen? Er will doch nicht in die

Messias ein Dunkel schwebt, s. 1 31. Jesus reagiert **28** sofort auf die Reflexion der Leute, als wäre sie an ihn gerichtet gewesen. Er gibt zu, daß sie ihn kennen und wissen, woher er ist, bestreitet dann aber mit einem dritten καί (= und doch; vgl. 1 10), von sich selbst hergekommen zu sein (zu ἀπ' ἐμαυτοῦ vgl. 5 19. 30 7 17 f. 8 28. 42 14 10). Vielmehr hat er einen eines solchen Namens wirklich würdigen Absender (zu ἀληθινός vgl. 1 9). Da die Jerusalemiten aber diesen nicht kennen, so ist ihnen im höheren Sinne auch die Herkunft Jesu unbekannt und ihre Argumentation gegen seine Messianität hinfällig. Ueber κράζειν s. zu 1 15 und vgl. 7 57. In der Zusammensetzung mit ἐπιβάλλειν **30** ist der Plural τὰς χεῖρας die Regel; vgl. 44 I Esr 9 20 Esth 6 2 Mc 14 46 Mt 26 50 Lc 20 19 21 12 Act 4 3 5 18 12 1 21 27. Pap. Lugd.-Bat. I G 19 H 26. Doch auch der Singular kommt vor; vgl. Gen 22 12 Aristoph. Nub. 933; Lysistrata 440. Zur ὥρα vgl. 8 20 13 1 7 6. 8 2 4. Aus der Volksmenge, die noch eben Jesus für besessen erklärt hat 20, bekennen **31** viele ihren Glauben an die Messianität Jesu, und zwar wegen seiner vielen Wunder, trotz des ἓν ἔργον 21. So kommt es im folgenden zu einem vergeblichen Versuch der jüdischen Obrigkeit, Jesus unschädlich zu machen. Die Pharisäer regen ihn an **32**, und das plötzlich in Erscheinung tretende Synedrium (das bedeutet οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι 45 11 47. 57 18 3; s. zu 1 24) sendet seine Organe aus. Wie 28 zu dem Unglauben der Jerusalemiten, so nimmt Jesus **33** auch zu den Maßnahmen des Synedriums Stellung mit der, an die „Juden" 35 gerichteten, Erklärung, daß sein baldiger Tod Heimkehr zum Vater bedeute. Aber so wenig seine Gegner seine Herkunft kennen, so wenig werden sie **34** ermitteln, wo er hingeht, noch gar ihm zu folgen vermögen. ζητήσετέ με καὶ οὐχ εὑρήσετε (vgl. die alttestamentlichen Muster Hos 5 6 Deut 4 29 Jes 55 6; zu χρόνον μικρόν Jes 54 7) weist auf eine Zeit, da die Juden einen messianischen Retter heiß ersehnen werden, gewiß auf den jüdischen Krieg (vgl. Lc 17 22 19 43. 44 21 20—24). ὅπου εἰμί (wofür syr sin cur mit wenigen Begleitern ὅπ. εἶμι haben) in futurischer Bedeutung auch 12 26 14 3 17 24. Zum ganzen Satz vgl. die Parallelen 13 33 8 21. Anders als 8 22 deuten **35** die Juden das ihnen rätselhafte Wort auf Absicht, die διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων zu besuchen. An sich könnte der Genitiv das Volk bezeichnen, das zerstreut wohnt (vgl. Jes 49 6 II Esra 11 9 Ps 146 2 II Macc 1 27). Sachlich ist das hier unmöglich, trotz Chrysostomus p. 297[d] = Catene p. 268 21. Nach festem Sprachgebrauch bezeichnet διασπορά die in der Heidenwelt zerstreute Judenschaft (vgl. außer

36 Diaspora der Griechen gehen und die Griechen lehren? Was ist das
für ein Wort, das er sprach: ihr werdet mich suchen und nicht finden,
37 und wo ich bin, könnt ihr nicht hinkommen? An dem letzten Tage,
dem großen des Festes stand Jesus da und rief also: wenn jemand
38 dürstet, der komme zu mir und trinke. Wer an mich glaubt — wie
die Schrift gesagt hat: »Ströme werden aus seinem Leibe fließen leben-

---

den eben zitierten Stellen Deut 28 25 Ps Sal 8 34 f.), auch das Gebiet, in dem sich die Versprengten befinden (Judith 5 19 ἀνέβησαν ἐκ τῆς διασπορᾶς). Die Vermutung der Juden geht dahin, Jesus werde die unter den Griechen verstreut lebenden Juden aufsuchen und sich dort mit den Heiden einlassen. Das konsekutive ὅτι auch 14 22; vgl. Hebr 2 6 = Ps 8 4 Gen 20 9 Judc 14 3 I Reg 20 1 III Reg 18 9 Pelagia ed. Usener 20 τί διδοῖς τοῖς ἀμνοῖς σου, ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔχουσιν; Der letzte Tag **37**, zu dem wir von der Mitte des Festes 14 überspringen, ohne daß die Kontinuität der Handlung preisgegeben würde (vgl. 32 mit 45), ist wohl nicht der 7. (s. zu 14), wie Zahn 388 f. meint, sondern der 8., der sabbatgleich durch Festversammlung gefeiert wurde (Lev 23 36 Num 29 35 Jos. Ant. III 10 4; eine andere Erklärung auf Grund von Sukka 55b bei Merx 150 f.). Ob die Sitte der Wasserspende am Laubhüttenfest, die weder das AT noch Josephus kennen, die vielmehr erst im Talmud vorkommt, den Anknüpfungspunkt für die folgende Rede abgab, ist mindestens zweifelhaft. Zum Trinken diente das in jenen Tagen feierlich aus dem Siloah geschöpfte Wasser jedenfalls nicht. Und was Jesus sagt, ist zunächst nichts anderes, als was wir ähnlich schon 4 14 6 35 vernommen haben. Vgl. Jes 55 1. ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ könnte wohl noch zum Vorhergehenden gehören. Unter dieser Voraussetzung wäre es allenfalls möglich, das αὐτοῦ **38** auf Christus zu beziehen, wie das die pseudocyprianischen Traktate de rebapt. 14 und de montibus Sina et Sion 9 tun, ebenso der Bericht der Gemeinden von Lugdunum und Vienne über den Märtyrer Sanctus ὑπὸ τῆς οὐρανίου πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς τοῦ ἐξιόντος ἐκ τῆς νηδύος τοῦ Χριστοῦ δροσιζόμενος καὶ ἐνδυναμούμενος (Euseb. H. e. V 1 22). Besser aber beginnt man mit ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ den neuen Satz und faßt die Worte als Nominativus absolutus nach Art von 6 39 8 45 15 2 17 2. Vgl. Act 7 40. Aelian Nat. anim. IV 36 ἡ τῶν Ἰνδῶν γῆ φασὶν αὐτὴν οἱ συγγραφεῖς πολυφάρμακον εἶναι VI 55; Var. hist. II 13. Das καθὼς εἶπεν ἡ γρ. gehört dann aber nicht zu den Anfangsworten, als sei von schriftgemäßem Glauben die Rede. So verstand Chrysostomus t. VIII p. 299d = Catene 269 11 (ebenso Isho'dad) und gab auch das Motiv an: καὶ ποῦ εἶπεν ἡ γραφή, ὅτι ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος; οὐδαμοῦ. τί οὖν ἐστιν „ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή,“; ἐνταῦθα ὑποστίξαι δεῖ, ἵνα ᾖ τὸ „ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσι“ τῆς αὐτοῦ ἀποφάσεως. Trotzdem die Begründung stimmt und keine der Schriftstellen, an denen man das Zitat gesucht hat, ausreicht (Jes 43 20 44 3 55 1 58 11 Ezech 47 1—12 Joel 2 28 3 18 Zach 13 1 14 8 Cant 4 15), ist der Vorschlag doch nur Verlegenheitsauskunft. Vielleicht läßt sich die Annahme einer apokryphen Quelle nicht umgehen. Auch der Inhalt des Schriftwortes macht Schwierigkeit. κοιλία bezeichnet den Menschenleib vorwiegend in Hinblick auf die Funktionen der Fortpflanzung und Ernährung: 1. Mutterleib Gen 25 28 Deut 28 4. 11 Judc 16 17 Hiob 1 21 Ruth 1 11 Mt 19 12 Lc 1 15. 41 f. 44 2 21 11 27 23 29 Joh 3 4 Act 3 2 14 8 Gal 1 15 Epictet II 16 43 III 22 74, das Fortpflanzungsorgan überhaupt II Reg 7 12 Sir 23 6. 2. Verdauungsapparat im weitesten Umfang Jer 51 34 Ezech 3 3 Sir 36 23 Mt 12 40 15 17 (= Mc 7 19) Lc 15 16 I Cor 6 13 Apoc 10 9. 10. Vgl. Rom 16 18 Phil

»digen Wassers«. Dabei aber dachte er an den Geist, den, die zum 39
Glauben an ihn kamen, empfangen sollten. Denn noch gab es
keinen Geist, weil Jesus noch nicht zur Herrlichkeit eingegangen war.
Aus der Volksmenge nun sagten welche, die diese Reden gehört hatten: 40
das ist wahrhaftig der Prophet. Andere sagten: das ist der Messias. 41
Wieder andere sagten: der Messias kommt doch nicht aus Galiläa?
Hat nicht die Schrift gesagt, daß der Messias aus dem Samen Davids 42
und aus dem Dorfe Bethlehem, wo David war, kommt? Da entstand
um seinetwillen eine Spaltung in der Volksmenge. Einige von ihnen 43
aber wollten ihn fangen; doch keiner legte Hand an ihn. Da kamen 44 45
die Diener zu den Hohenpriestern und Pharisäern, und die sagten zu
ihnen: weshalb habt ihr ihn nicht hergeführt? Die Diener antworteten: 46
noch niemals hat ein Mensch so geredet. Da antworteten ihnen die 47
Pharisäer: ihr seid doch nicht auch verführt worden? Ist etwa einer 48
von den Oberen zum Glauben an ihn gekommen oder von den Pharisäern? Aber diese Menge, die das Gesetz nicht kennt — verflucht 49

---

3 19. Daneben gibt es aber auch Stellen, an denen κοιλία das Geheimste im Menschen als Sitz seines inneren Lebens bezeichnet: Hiob 15 35 Prov 18 20 20 21. 24 Sir 19 12 51 21. Gelegentlich kommt καρδία als Variante neben κοιλία vor: Hab 3 16 Ps 39 9. Mit Beziehung auf die letztere Stelle Chrysostomus p. 299[d] = Cat. 269 9 κοιλίαν ἐνταῦθα τὴν καρδίαν φησί, καθάπερ καὶ ἀλλαχοῦ φησι· καὶ τὸν νόμον σου ἐν μέσῳ τῆς κοιλίας μου. Der Sinn, den der Evangelist mit dem Zitat verbindet, ist klar: wer aus der Quelle des Lebenswassers getrunken hat, von dem strömt Segen aus auf andere. Freilich nach **39** in der Gegenwart noch nicht. Den Geist, der im Bilde des lebendigen Wassers dargestellt war (vgl. Joel 2 28 = Act 2 17. 33 10 45 Jes 44 3 Ezech 36 25 Rom 5 5 Tit 3 5. 6), empfangen die Gläubigen erst nach der Verherrlichung Jesu. δοξάζειν = mit δόξα umkleiden (vgl. Hen 51 3) von Jesus wie 12 16. 23. 28 13 31. 32 16 14 17 1. 5. 10. Die Vorstellung, daß der Spendung des Geistes die Erhöhung des Sohnes vorausgehen müsse (vgl. auch 14 26 16 7 20 22), wie Lc 24 49 Act 1 5. 8 2 1—11. 33. Zum Verhältnis von Christus und hl. Geist bei Joh vgl. H. Holtzmann Nt. Theol.[2] II 512—516. **40—44** schildert den Eindruck der Worte Jesu auf das Volk. Mehrere Gruppen werden unterschieden. Die einen halten ihn für den Vorläufer (so hier ὁ προφήτης wie 1 21; anders 6 14), andere für den Messias (vgl. 31), eine Meinung, die wieder andere auf Grund der Schrift (II Reg 7 12 f. Micha 5 1 Jes 11 1 Jer 23 5 Ps 88 5, vgl. Mt 2 5. 6 22 42) bekämpfen. Wie 1 45. 46 Nazaret als Geburtsort, so gilt hier Galiläa als Vaterland. Vgl. 4 44. Zu σχίσμα vgl. 9 16 10 19. Ob 43. 44 zu den drei bisher charakterisierten Gruppen noch eine vierte gesellen will, oder ob die τινές hier mit den **45** zurückkehrenden Dienern (vgl. 32) gleichzusetzen sind, bleibt unklar. Die Antwort der Diener **46** erinnert an das Versagen der von Marius zur Ermordung des Redners Marcus Antonius ausgesandten Soldaten bei Plutarch Marius 44 p. 431 οἱ δὲ στρατιῶται διὰ κλιμάκων ἀναβάντες εἰς τὸ ὠμάτιον καὶ θεασάμενοι τὸν Ἀντώνιον ἄλλος ἄλλον ἐπὶ τὴν σφαγὴν ἀνθ' ἑαυτοῦ παρεκάλει καὶ προυβάλλετο. τοιαύτη δέ τις ἦν, ὡς ἔοικε, τοῦ ἀνδρὸς ἡ τῶν λόγων σειρὴν καὶ χάρις, ὥστε ἀρξαμένου λέγειν καὶ παραιτεῖσθαι τὸν θάνατον ἄψασθαι μὲν οὐδεὶς ἐτόλμησεν οὐδὲ ἀντιβλέψαι, κατὼ δὲ κύψαντες ἐδάκρυον ἅπαντες. Zu πεπλάνησθε **47** vgl. 12. **49** sind zwei Sätze ineinander geschoben. Mit dem auf die Frage 48 zu

50 51 sind sie! Nikodemus, einer von ihnen, sagte zu ihnen: richtet denn
unser Gesetz einen Menschen, ohne ihn zuvor gehört und ermittelt zu
52 haben, was er tut? Sie antworteten und sagten zu ihm: du bist doch
nicht auch aus Galiläa? Forsche und sieh, daß aus Galiläa kein Pro-
phet ersteht.

---

erwartenden: „(nein,) sondern nur der Pöbel glaubt an ihn" verbindet sich das Urteil über diesen. Ueber das seiner Gesetzesunkenntnis wegen verfluchte Volk (עַם הָאָרֶץ) vgl. Merx p. 172—175. Pirqe Aboth II 5 ed. Fiebig 1906 p. 7 *Er* (d. h. Hillel) *pflegte zu sagen: es gibt keinen Ungebildeten, der die Sünde fürchtete; kein 'am hā'āreṣ ist fromm.* Deshalb verfällt ein solcher dem göttlichen Fluch Deut 27 26. ἐπάρατος fehlt in der griechischen Bibel, wo dafür ἐπικατάρατος steht (Deut 27 26 28 16 Ps 118 21 Sap 3 12 14 8 IV Macc 2 19; vgl. Gal 3 10. 13), findet sich aber in der Profangräzität. Das Verbum ἐπαράσθαι Dittenberger Syll. 810; Or. inscr. 532 28. Der dem Leser aus 3 1 ff. bekannte Nikodemus wird **50** von der überwiegenden Masse der Zeugen als ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν πρότερον mit und ohne νυκτός charakterisiert. S fehlt der Passus, der sich leicht als späterer Zusatz aus 19 39 versteht, für dessen Weglassung jedoch kein einleuchtender Grund geltend zu machen ist. Der νόμος ist **51** persönlich gedacht, wie Rom 3 19 und die γραφή Gal 3 8. Vgl. Inschriften von Magnesia (ed. Kern 1900) 92 a 11 πάντων συντελεσθέντων ὧν ὁ νόμος συντάσσει, ähnlich b 16. G. Thieme Die Inschriften von Magnesia 1905 p. 30. Zu dem Grundsatz, auf den sich Nikodemus beruft, vgl. Deut 1 16. 17 17 4 Jos. Ant. XIV 9 3; Bell. I 10 6. Neben dem glänzend bezeugten ἐγείρεται **52** findet sich bereits bei syr sin cur ἐγήγερται. Sollte das ursprünglich, aber beseitigt worden sein, weil man dann das ἐραύνησον nur auf Schriftforschung (vgl. 5 39) beziehen zu können meinte, das AT aber der aufgestellten Behauptung widersprach (IV Reg 14 25)? Die Präsensform erlaubt es, von der Vergangenheit abzusehen, und ἐραυνᾶν braucht mit der Schrift nichts zu tun zu haben; vgl. IV Reg 10 23 ἐρευνήσατε καὶ ἴδετε κτλ. — Die zuletzt beschriebenen Szenen erweisen die Machtlosigkeit des Judentums gegenüber dem durch seinen Geistesbesitz als göttlich legitimierten Christentum. Trotz des Terrors und des ungesetzlichen Vorgehens der jüdischen Obrigkeit gewinnt die neue Religion Boden unter den Juden, und zwar nicht nur bei dem verachteten Pöbel, sondern ebenso in den Kreisen der Vornehmen und Gebildeten, die sich in Nikodemus verkörpern.

7 53—8 11 Die Ehebrecherin. Die Textgeschichte lehrt, daß diese Perikope nicht zum ursprünglichen Bestand des 4. Evangeliums gehört haben kann. Zwar die überwiegende Mehrzahl der Minuskeln hat sie, jedoch nicht durchweg an der Stelle, wo wir sie heute zu lesen gewohnt sind, vielmehr die sog. Ferrargruppe (13. 69. 124. 346. 543) hinter Lc 21 38, die Min. 225 hinter Joh 7 36, andere (im Verein mit armenischen Handschriften) am Schluß von Joh, wie auch einzelne Vertreter der georgischen Uebersetzung hinter Joh 7 44. Unter den Unzialen begegnet das Stück erstmalig in D, dann in FGH. Auch in vielen cod. it (aber z. B. nicht in a f l q) und in vulg findet es sich. Daß es aber im Abendland von Anfang an im Evangelium gestanden hätte, läßt sich angesichts des ehernen Schweigens von Irenaeus, Hippolyt, Tertullian, Cyprian, Juvencus und Hilarius schwer glauben, trotz der gegenteiligen Meinung des Ambrosius Epist. 26 2 und Augustin de coniug. adult. 2 7. Hieronymus (c. Pelag. II 17 *in ev. secundum Joh. in multis et graecis et latinis codicibus invenitur de adultera muliere* etc.) bestätigt die Unklarheit der Sachlage für den Okzident, während seine Behauptung bezüglich der „vielen" griechischen

Handschriften dem Zweifel Raum läßt. Fehlt die Perikope doch in SABC. Weder Origenes, noch Eusebius, Chrysostomus, Theodor, Cyrill Alex., Nonnus und Theophylakt lesen den Abschnitt im Johannesevangelium. Die Catenen übergehen ihn. Und Euthymius, der erste griechische Ausleger, der sich mit ihm beschäftigt, sagt: χρὴ δὲ γινώσκειν ὅτι τὰ ἐντεῦθεν κτλ. παρὰ τοῖς ἀκριβέσιν ἀντιγράφοις ἢ οὐχ εὕρηται ἢ ὠβέλισται, διὸ φαίνονται παρέγγραπτα καὶ προσθήκη. Vgl. auch die auf die Perikope bezügliche ablehnende Unterschrift unter Joh in der dem 10. Jahrhundert angehörigen Minuskel 1582 (Gregory Textkritik III 1909 p. 1160). Gleich abweisend verhalten sich die östlichen Versionen, die syrischen (Tatian syr sin cur, Urgestalt der Pesch. Erst seit dem VI Jahrhdt. gibt es Uebersetzungen des Stückes; vgl. E. Nestle PRE[3] III 174. Doch Isho'dad ignoriert es), die gothische, die ägyptischen (doch vgl. Merx p. 185 f.). — Zwingt uns dieser Befund, die Geschichte als ursprünglichen Bestandteil von Joh abzulehnen, so ist damit über ihr Alter noch nichts ausgesagt. Von Papias schreibt Eusebius H. e. III 39 17: ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει. Schon Rufin hat das, wohl mit Recht, von der Ehebrecherin verstanden und die vielen Sünden durch *adultera* ersetzt. Ein sicheres Zeugnis für die Existenz der Erzählung im III Jahrhundert ist die syrische Didaskalia 7 ed. Achelis-Flemming (TU XXV 2, 1904) p. 38 f. = Const. ap. II 24: *Wenn du (o Bischof) aber den Reuigen nicht aufnimmst, weil du unbarmherzig bist, so sündigst du wider Gott den Herrn, weil du unserem Heiland und Gott nicht gehorchst, zu tun, wie auch er getan hat an jener Sünderin, die die Aeltesten vor ihn hinstellten und, indem sie ihm das Gericht überließen, davongingen. Er aber, der die Herzen erforscht, fragte sie und sprach zu ihr: haben dich die Aeltesten verurteilt meine Tochter? Sie erwiderte ihm: nein Herr. Da sprach er zu ihr: gehe hin, auch ich verurteile dich nicht.* Aus Joh oder einem anderen der kanonischen Evangelien hat die Didaskalia das nicht geschöpft (s. Zahn 715). Da sie aber aller Wahrscheinlichkeit nach auch das Petrusevangelium benutzt hat, so könnte hier die Heimat der Perikope zu suchen sein. Andere denken lieber an das Hebräerevangelium (s. oben das Papiaszitat) oder irgendeine Form der synoptischen Ueberlieferung, zu der unser Stück in sachlicher wie sprachlicher (Fortbewegung durch δέ, nirgends das johann. οὖν) Hinsicht gehört. Zwischen Mc 12 17 und 18 = Mt 22 22 und 23 = Lc 20 26 und 27 wäre ein guter Platz. Begreiflich ist, daß der Aufnahme der Geschichte in den Kanon Bedenken entgegenstanden. Augustin weist auf ein solches hin: *peccandi impunitatem dari mulieribus* (de coniug. adult. 2 7). Jesus erschien schwerster Sünde (der Ehebruch führt zur Verdammnis I Cor 6 9 Gal 5 19 Hebr 13 4 Didaskalia 1) gegenüber allzuschnell zur Verzeihung geneigt. Wie wollte das Christentum bei der laxen Auffassung der damaligen Welt (vgl. z. B. Seneca de beneficiis I 9 3 III 16 3. Ovid Amor. 1 4. Cassius Dio LXXVI 16) gegen den Ehebruch mit Erfolg vorgehen, wenn der Meister sich so verhielt? Schwieriger ist die Frage zu lösen, wie die Perikope an ihren jetzigen Ort gekommen ist. Vielleicht hat die Tatsache, daß Papias, der ἀκουστὴς Ἰωάννου (Irenaeus V 33 4), sie aufbewahrt hat, ihre Zufügung zum Johannesevangelium herbeigeführt. Vielleicht auch wurde das isolierte Stück zunächst an den Schluß der Evangelien gestellt und so das Mißverständnis erzeugt, als gehöre es zu dem letzten derselben. Innerhalb des 4. Evangeliums aber empfahl sich der Platz, den das Stück heute einnimmt, durch die unmittelbare Nähe von 15 ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα. — Der Kompliziertheit der Geschichte dieser Perikope entspricht die Vielgestaltigkeit ihrer Textüberlieferung. Es gibt auffallend viele Varianten, im Grunde zwei erheblich auseinandergehende Rezensionen. Die durch v. Soden Die Schriften des NTs I 1, 1902 p. 486—524 versuchte Textherstellung hat Bedenken wachgerufen (H. Lietzmann Zeitschr. für d. neutest. Wissensch. 1907 p. 34—47), die v. Soden entkräften zu können glaubte (ebenda p. 110—124), ohne den Widerspruch zum Schweigen zu bringen (ebenda 234—237).

53 8 [Und sie gingen ein jeder in sein Haus. Jesus aber ging auf den Oel-
2 berg. In der Frühe aber begab er sich wieder zum Tempel, und das ganze
3 Volk kam zu ihm, und er setzte sich und lehrte sie. Es bringen aber die
Schriftgelehrten und die Pharisäer eine Frau zu ihm, die beim Ehebruch
4 ergriffen war, stellen sie in die Mitte und sagen zu ihm: Meister, diese
5 Frau ist auf frischer Tat beim Ehebruch ergriffen worden. Im Gesetz
6 hat Moses geboten, solche zu steinigen. Was sagst denn du? Jesus
aber bückte sich nieder und schrieb mit dem Finger auf die Erde.
7 Als sie ihn aber hartnäckig weiterfragten, richtete er sich auf und sagte:
wer von euch schuldlos ist, mag als erster einen Stein auf sie werfen.

53 soll vielleicht nur zur Einfügung des Stückes in die neue Umgebung dienen, kann freilich auch aus altem Zusammenhang stammen und ist dann seiner ursprünglichen Bedeutung nach für uns undurchsichtig. Der bei Joh sonst nicht mehr vorkommende Oelberg **VIII 1** ist Lc 21 37 22 39 der gewöhnliche nächtliche Aufenthaltsort Jesu während seiner letzten Lebenstage in Jerusalem. ὄρθρου **2** wie Lc 24 1 Act 5 21 statt πρωΐ Joh 18 28 20 1, λαός synoptisch für das joh. ὄχλος. Der, fast wörtlich mit Mc 2 13 übereinstimmende, Passus καὶ πᾶς ὁ λ. — αὐτούς fehlt in einigen Min., von καὶ καθίσας an in D. Die γραμματεῖς (von einigen Zeugen ausgelassen, während andere sie durch ἀρχιερεῖς ersetzen) καὶ οἱ Φαρισαῖοι **3** treten verbunden im Joh sonst nicht, um so häufiger bei den Synoptikern auf. Zu γυναῖκα ἐπὶ μοιχείᾳ κατειλημμένην vgl. Epictet II 4 1. BGU 1024 III 11 πρός τινα γυναῖκα καταλημφθεῖσαν ὑπὸ τοῦ ἐδικημένος (d. h. ἠδικημένου) μετὰ μοίχου. Zu dem, zunächst vom Diebstahl (φώρ = fur) gebrauchten, ἐπ' αὐτοφώρῳ **4** vgl. außer den Beispielen bei Wetstein, worunter Jos. Ant. XV 3 2 XVI 7 5 Philo Spec. leg. III 52 p. 308, besonders Aelian Nat. an. XI 15 μοιχευομένην γυναῖκα ἐπ' αὐτοφώρῳ καταλαβών. In **5** wäre λιθοβολεῖν synoptisch (Mc 12 4 Mt 21 35 23 37 Lc 13 34 Act 7 58 f. 14 5), während das von D bevorzugte λιθάζειν wie ein Eindringling aus Joh 10 31—33 11 8 anmutet. Deut 22 23. 24 wird die Strafe der Steinigung ausdrücklich nur für den Fall anbefohlen, daß eine verlobte Braut sich in der Stadt vergeht. Man wollte daher das τὰς τοιαύτας auf diese spezielle Kategorie deuten. Aber die Todesstrafe drohte allen Ehebrecherinnen Lev 20 10 Deut 22 22, und im Gesetz kommt als Todesstrafe nur die Steinigung zur Anwendung (Benzinger PRE³ VI 579 59, vgl. E. König ebenda XVIII 793). Vgl. Ezech 16 38. 40. Die Worte **6** τοῦτο δέ — κατηγορεῖν αὐτοῦ, die D bereits 4 gebracht hat, könnten ein Zusatz aus Joh 6 6 + Lc 6 7 sein. Das Versuchliche (vgl. Mc 8 11 10 2 Mt 16 1 19 3 22 35 Lc 11 16) liegt wohl in der Erwartung, daß Jesus im Gegensatz zu Moses zur Milde geneigt sein werde. Die Geste Jesu drückt stilles Nachsinnen oder Ablehnung der Frage (vgl. Lc 12 13. 14) aus. Zu **7** ἐπέμενον ἐρωτῶντες vgl. Blaß Grammatik § 73 4, Act 12 16 und P. Oxy. 128 ἐπιμένει λέγων. Jesus faßt die Frage nicht juristisch, sondern sittlich und schiebt die Entscheidung den Anklägern zu, indem er sie zu Verhör und Urteilfällung gegenüber der eigenen Person zwingt. Dabei ist ἀναμάρτητος nicht absolut zu nehmen, so daß an Hiob 14 4 15 14 I Esra 4 37 IV Esra 7 46 8 35 zu erinnern wäre und der Mensch überhaupt als Richter disqualifiziert würde. Vielmehr empfängt das Wort aus dem besonderen Fall einen bestimmten Inhalt. Vgl. Xenophon Cyrop. VII 5 84. Cicero Verr. III 4 *non modo accusator sed ne obiurgator quidem ferendus est is, qui, quod in altero vitium reprehendit, in eo ipse dereprehenditur.* Zu ἁμαρτία und ἁμαρτάνειν

Und aufs neue bückte er sich nieder und schrieb auf die Erde. Sie 8 9
aber, als sie das vernommen hatten, gingen davon einer nach dem
andern, die Aeltesten voran, und er blieb allein zurück mit der Frau,
wie sie da in der Mitte stand. Jesus aber richtete sich auf und sagte 10
zu ihr: Weib, wo sind sie? Hat dich keiner verurteilt? Sie aber sagte: 11
keiner, Herr. Jesus aber sagte: auch ich verurteile dich nicht; geh,
von nun an sündige nicht mehr.]

Da redete Jesus wieder zu ihnen und sprach: ich bin das Licht 12
der Welt; wer mir folgt, wird nimmermehr in der Finsternis wan-
deln, sondern das Licht des Lebens haben. Da sagten die Pharisäer 13
zu ihm: du zeugst von dir selbst; dein Zeugnis ist nicht wahr.
Jesus antwortete und sagte zu ihnen: auch wenn ich von mir selbst 14

---

im speziellen Sinn von geschlechtlicher Sünde und Ehebruch vgl. v. 3, wo D statt ἐν μοιχείᾳ vielmehr ἐπὶ ἁμαρτίᾳ hat, Lc 7 37. Aeschines Timarch. ed. Blaß § 183 eine Bestimmung Solons: τὴν γὰρ γυναῖκα, ἐφ' ᾗ ἂν ἁλῷ μοιχός, οὐκ ἐᾶ κοσμεῖσθαι, οὐδὲ εἰς τὰ δημοτελῆ ἱερὰ εἰσιέναι, ἵνα μὴ τὰς ἀναμαρτήτους τῶν γυναικῶν ἀναμειγνυμένη διαφθείρῃ. Cassius Dio ed. Boissevain II Fgm. 11 18. XXXVII 45 2. Diodor. Sic. II 4. Aelian Var. hist. IV 1 τὴν δὲ ἁμαρτάνουσαν ἐς ἕτερον συγγνώμης τυχεῖν ἀδύνατον ἦν. Das Imperfektum ἐξήρχοντο **9** schildert. εἷς καθ' εἷς wie Mc 14 19; s. dort und vgl. Pap. Lugd.-Bat. II X 1 22 ἓν καθ' ἕν. Nach ἀπὸ τῶν πρεσβ. hat D ὥστε πάντας ἐξελθεῖν, andere Zeugen ein ἕως τῶν ἐσχάτων (zur Breviloquenz der Verbindung dieser Worte mit ἀρξάμενοι vgl. Mt 20 8 Lc 23 5). Zu dem bei D und den alten Lateinern fehlenden καὶ ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι hinter οἱ δὲ ἀκούσαντες vgl. Philo de Josepho 48 p. 49 ὑπὸ τοῦ συνειδότος ἐλεγχόμενος; Spec. leg. III 54 p. 309, IV 6 p. 336, IV 40 p. 342. 8 12—59 Der Bruch Jesu mit dem Judentum. Ueber die Einschaltung 7 53—8 11 hinweg knüpft **12** an das 7. Kapitel an, und zahlreiche Bezugnahmen und Wiederholungen im folgenden zeigen, daß wir uns immer noch beim Laubhüttenfest befinden. Das πάλιν οὖν αὐτοῖς ἐλάλησεν hält uns in der Nähe von 7 37 fest, und nach 8 20. 59 spielt die Szene weiter (7 14; vgl. zu 7 37) im Tempel. Auch das Selbstzeugnis Jesu (7 37) dauert fort, nur wechselt das Bild. Jesus stellt sich jetzt als das Licht der Welt vor. Mit τὸ φῶς τοῦ κόσμου will er sich schwerlich als die Sonne bezeichnen (vgl. 11 9 und Macrobius Saturnal. I 23 21 ἥλιε παντοκράτορ, κόσμου πνεῦμα, κόσμου δύναμις, κόσμου φῶς), mit der Philo gelegentlich den λόγος vergleicht de somn. I 85 p. 633 ἥλιον καλεῖ τὸν θεῖον λόγον, τὸ τοῦ κατ' οὐρανὸν περιπολοῦντος . . . παράδειγμα. Vielmehr ist τὸ φῶς τ. κόσμ. nach 3 19 12 46 das in die finstere Welt hineingekommene Licht, das als φῶς τῶν ἀνθρώπων (s. zu 1 4) der Menschheit leuchten will und ihr, soweit sie in seinem Schein wandelt, zum Licht des Lebens wird (vgl. Exkurs zu 7 69). Eher als gegen die in der Kaiserzeit eine immer größere Rolle spielenden Sonnengötter mag der joh. Christus hier Front machen gegen die Ansprüche des Mithra, der seinen Verehrern als das von Ormuzd hervorgebrachte, alles durchdringende und belebende Licht, zugleich, weil Zeuge aller Gedanken, Worte und Werke, als der Repräsentant von Wahrheit, Gerechtigkeit und Treue galt (Windischmann Mithra: Abhandlungen f. d. Kunde des Morgenlandes I 1857 p. 52 ff. Cumont I 225). Die Pharisäer **13** sind dieselben Gegner wie 7 32. 45. 47, die, jetzt persönlich anwesend, den Grundsatz 5 31 gegen Jesus kehren. Doch ist **14** die Regel, wenn er sie einst auch hat gelten lassen, im Grunde auf seine

zeuge, ist mein Zeugnis wahr; denn ich weiß, woher ich gekommen
bin und wohin ich gehe. Ihr aber wißt nicht, woher ich komme
15 und wohin ich gehe. Ihr urteilt nach dem Aeußeren, ich fälle über
16 niemanden ein Urteil. Aber auch wenn ich ein Urteil fälle, ist
mein Urteil ein echtes, weil ich nicht allein bin, sondern ich und
17 der mich gesandt hat. Auch in eurem Gesetz steht geschrieben, daß
18 zweier Menschen Zeugnis wahr ist. Ich bin es, der von mir zeugt
19 und es zeugt von mir der mich gesandt hat, der Vater. Da sagten sie
zu ihm: wo ist dein Vater? Jesus antwortete: ihr kennt weder mich
noch meinen Vater; würdet ihr mich kennen, so würdet ihr auch
20 meinen Vater kennen. Diese Worte sprach er beim Lehren im Tempel
an der Schatzkammer. Und keiner nahm ihn fest, weil seine Stunde
21 noch nicht gekommen war. Da sagte er wiederum zu ihnen: ich
gehe hin, und ihr werdet mich suchen und werdet an eurer Sünde
22 sterben. Wo ich hingehe, da könnt ihr nicht hinkommen. Da sagten

Person nicht anwendbar. Er darf für sein Selbstzeugnis Glauben fordern, weil er nach 3 13 ff. 6 33 ff. 7 28. 33 8 21—23 in einzigartiger Weise unterrichtet ist wie über seine Herkunft (vgl. Epictet II 8 11 III 24 95 ὁ καλὸς καὶ ἀγαθὸς μεμνημένος, τίς τ' ἐστὶ καὶ πόθεν ἐλήλυθε καὶ ὑπὸ τίνος γέγονεν), so über sein Ziel. Die Juden läßt ihre Unkenntnis auf beiden Punkten (vgl. 7 28. 29) **15** κατὰ σάρκα (nur hier in den joh. Schriften, sachlich = κατ' ὄψιν 7 24) bezüglich seiner Person urteilen. Vgl. II Cor 5 16. Das ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα wie 3 17 12 47. Muß Jesus **16** trotzdem zum Richter werden (vgl. 5 22. 27. 30), so garantiert die Einheit mit dem Vater dafür, daß die Entscheidung ἀληθινή (BD; s. zu 1 9) oder ἀληθής (S; d. h. den Gesetzen der Wahrheit und dem Charakter des Absenders 26 entsprechend) ist. Nach **17** genügt der von Jesus bezüglich seiner Person geführte Beweis den Anforderungen des Gesetzes (die Wendung ἐν νόμῳ γέγραπται in der griechischen Gesetzessprache bereits des III vorchristl. Jahrhunderts; vgl. Inschriften von Magnesia 52 35 und Inscr. graec. insul. Maris Aegaei I ed. Hiller von Gaertringen 1895 761 41), nämlich der Regel Deut 17 6 19 15. An diesen Stellen handelt es sich um die Bestrafung von Uebeltätern; doch vgl. Philo de poster. Caini 96 p. 243 ἅγιον δὲ πρᾶγμα δοκιμάζεται διὰ τριῶν μαρτύρων. Das Zeugnis des Vaters **18** liegt in den Schriften 5 37—39 und in den Werken, die er den Sohn tun läßt (5 39), vor. Auf die höhnische Frage nach dem zweiten Zeugen **19** antwortet Jesus, indem er die Gegner ihrer Stellung zu seiner Person wegen für unfähig erklärt, jenen zu erkennen. Vgl. 14 7—9 16 3. Der Abschluß **20** durch eine Ortsbestimmung wie 6 59. Ueber die Vokabel γαζοφυλάκιον s. zu Mc 12 41. Entsprechend der Bedeutung Schatzkammer (Esth 3 9 I Macc 3 28) dienen auch im Tempel τὰ γαζοφυλάκια (II Esra 22 44 Jos. Bell. V 5 2 VI 5 2) oder τὸ γαζοφυλάκιον (I Macc 14 49 II Macc 3 6. 24. 28. 40 4 42 5 18 II Esra 23 5. 7 Jos. Ant. XIX 6 1) zur Aufbewahrung der Besitztümer des Heiligtums und anderer Wertsachen, sind daher nicht allgemein zugänglich. ἐν deshalb = bei; vgl. εἰς 11 38. Zu 20b vgl. 7 30. πάλιν **21** markiert wie 12 den Beginn eines neuen Redeganges. Er wiederholt zunächst 7 33. 34, wobei das negative καὶ οὐχ εὑρήσετε durch das positive, die Drohung steigernde, ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε ersetzt wird. Vgl. dazu Deut 24 16 ἕκαστος ἐν τῇ ἑαυτοῦ ἁμαρτίᾳ ἀποθανεῖται Ezech 3 19 18 24. 26 Prov 24 9. ὅπου = ὅποι 13 33. 36 14 4 21 18 Jac 3 4 Epictet I 29 14 III 22 22 IV 1 18 7 14 u. ö. Auch die Antwort **22** bewegt sich im gleichen Gleise wie 7 35. Der

die Juden: er wird sich doch nicht selbst umbringen, daß er sagt: wo
ich hingehe, da könnt ihr nicht hinkommen? Und er sagte zu ihnen: 23
ihr seid von unten her, ich bin von oben her; ihr seid aus dieser Welt,
ich bin nicht aus dieser Welt. So habe ich euch denn gesagt: ihr 24
werdet an euren Sünden sterben. Denn, wenn ihr nicht glaubt, daß
ich es bin, werdet ihr an euren Sünden sterben. Da sagten sie zu 25
ihm: wer bist du? Jesus sagte zu ihnen: was rede ich überhaupt zu

Selbstmord wurde in Israel, soweit patriotische Motive im Spiel waren, nicht als unzulässig beurteilt: Judc 16 28 II Macc 14 37–46 Jos. Ant. XIV 13 10; Bell. I 13 10 VII 8 6. 7. Doch sagt andererseits Josephus in einer längeren Auseinandersetzung über den Selbstmord Bell. III 8 5 ἀλλὰ μὴν ἡ αὐτοχειρία καὶ τῆς κοινῆς ἁπάντων ζῴων φύσεως ἀλλότριον καὶ πρὸς τὸν κτίσαντα θεὸν ἡμᾶς ἐστιν ἀσέβεια . . . . τὸν δὲ θεὸν οὐκ οἴεσθε ἀγανακτεῖν, ὅταν ἄνθρωπος αὐτοῦ τὸ δῶρον ὑβρίζῃ; καὶ γὰρ εἰλήφαμεν παρ' ἐκείνου τὸ εἶναι καὶ τὸ μηκέτι εἶναι πάλιν ἐκείνῳ διδῶμεν. Die Unmöglichkeit, dem Selbstmörder zu folgen, beleuchtet der weitere Verlauf der Erörterung bei Josephus: ἆρ' οὐκ ἴστε, ὅτι τῶν μὲν ἐξιόντων τοῦ βίου κατὰ τὸν τῆς φύσεως νόμον . . . καθαραὶ δὲ καὶ ἐπήκοοι μένουσιν αἱ ψυχαί, χῶρον οὐράνιον λαχοῦσαι τὸν ἁγιώτατον . . . ὅσοις δὲ καθ' ἑαυτῶν ἐμάνησαν αἱ χεῖρες, τούτων ἅδης μὲν δέχεται τὰς ψυχάς σκοτεινότερος, ὁ δὲ τούτων πατὴρ θεὸς εἰς ἐγγόνους τιμωρεῖται τοὺς τῶν πατέρων ὑβριστάς. διὰ τοῦτο μεμίσηται παρὰ θεῷ τοῦτο καὶ παρὰ τῷ σοφωτάτῳ κολάζεται νομοθέτῃ. τοὺς γοῦν ἀναιροῦντας ἑαυτοὺς παρὰ μὲν ἡμῖν μέχρις ἡλίου δύσεως ἀτάφους ἐκρίπτειν ἔκριναν. Ohne auf den Spott der Juden einzugehen, gibt Jesus **23** in einem zweigliedrigen, in beiden Hälften das gleiche aussagenden, Satz den Grund für sein Wort 21 an. Vgl. dazu 3 31 und den Gegensatz von γῆς θρέμμα und οὐρανοῦ βλάστημα bei Philo Quod deus sit imm. 181 p. 299. Nur eins kann **24** von dem nach 21 drohenden Geschick retten: der Glaube ὅτι ἐγώ εἰμι, nämlich der von oben Stammende, Allentscheidende; vgl. 28 13 19 und das ἐγώ εἰμι im Munde Jahwes Jes 41 4 43 10. 25. σὺ τίς εἶ; **25** vgl. zu 1 19 und zahlreiche Beispiele bei Wetstein. Die Worte Jesu werden vielfach als Bescheid auf die Frage der Juden angesehen. Dann ist ein ἐγώ εἰμι zu ergänzen und, da τὴν ἀρχήν = „anfänglich", „von Anfang an" bedeuten kann (Gen 41 21 43 18. 20 Dan 8 1 9 21 Thucyd. II 74 3. Isocrates Nicocl. p. 32. Ps.-Clemens Hom. VIII 22), entweder: „von Anfang an bin ich das, was ich zu euch rede" oder: „ich bin, was ich schon anfänglich zu euch geredet habe" zu übersetzen. Aber die letztere Uebertragung scheitert schon an dem Präsens λαλῶ, und in beiden Fällen nähert sich die Bedeutung von λαλεῖν sehr stark derjenigen der von ihm bei Joh sonst wohl unterschiedenen Vokabel λέγειν, wie auch das zu ergänzende ἐγώ εἰμι zur Vermeidung von Mißverständnissen kaum entbehrt werden konnte. Diese Gründe sprechen auch gegen die oft empfohlene Verdeutschung: „durchaus (bin ich), was ich euch auch sage", die außerdem daran leidet, daß τ. ἀρχ. in diesem Sinn nicht nachgewiesen ist. Dagegen bedeutet es sehr häufig „überhaupt" = ὅλως, omnino. Z. B. bei Lucian de salt. 3; eunuch. 6; bis accus. 25; Timon 26. Philo Spec. leg. III 121 p. 319. Jos. Ant. I 3 8 XV 7 5; Bell. IV 10 7. P. Oxy. 472 17 τὸ μηδ' ἀρχὴν γενόμενον = was überhaupt nicht existierte. So wird es mit Vorliebe in negativen Sätzen gebraucht, aber die Negation kann im Sinne liegen, wie bei Philo de Abrahamo 116 p. 18; de decalogo 89 p. 195. Maximus Tyr. Philosoph. XV 5[e] Hobein. Ps.-Clemens Hom. VI 11 τὸν λόγον ἐγκόψας ἔφη μοι· εἰ μὴ παρακολουθεῖς οἷς λέγω, τί καὶ τὴν ἀρχὴν διαλέγομαι; So verstanden die Kirchenväter in der Regel das τὴν

26 euch! Vieles habe ich über euch zu sagen und zu richten. Aber der
mich gesandt hat, ist wahrhaftig, und ich, was ich von ihm gehört
27 habe, das rede ich in die Welt. Sie verstanden nicht, daß er vom
28 Vater zu ihnen sprach. Da sagte Jesus: wenn ihr den Sohn des
Menschen erhöht habt, dann werdet ihr erkennen, daß ich es bin und
daß ich von mir aus nichts tue, sondern, wie mich der Vater gelehrt
29 hat, so rede. Und der mich gesandt hat, ist mit mir. Er hat mich
30 nicht allein gelassen, weil ich allezeit tue, was ihm wohlgefällt. Da
31 er dieses redete, kamen viele zum Glauben an ihn. Da sagte Jesus zu
den Juden, die zum Glauben an ihn gekommen waren: wenn ihr in
32 meinem Worte bleibt, seid ihr in Wahrheit meine Jünger und werdet

---

ἀρχήν unserer Stelle: Chrysostomus Hom. 53 1 t. VIII p. 311^b = Catene 276 31. Theodor v. Mops. p. 191, ebenso Theophylakt und Euthymius. ὅτι als Fragepartikel wie Mc 2 16 9 11. 28 I Paralip 17 6. Jesus, d. h. die christliche Gemeinde, will die Verhandlungen mit den Juden abbrechen. Ueber sie wäre **26** freilich viel zu sagen, was nach Lage der Dinge eine Verurteilung bedeuten würde. Trotzdem fährt Jesus zu reden fort, weil Gott in seiner Wahrhaftigkeit an seiner Verheißung festhält und deshalb auch sein Gesandter seine Predigt nicht von Erfolg oder Mißerfolg abhängig machen kann. Zu λαλῶ εἰς τὸν κόσμον vgl. Mc 1 39 13 10 Lc 24 47. Für den johanneischen Christus erweitert sich das Publikum zur gesamten Welt. λέγειν τινά **27** vgl. zu 1 15. Die Zukunft wird **28** den verständnislosen Juden die Augen öffnen: wenn sie Jesus am Kreuz erhöht und damit seine Erhöhung in den Himmel herbeigeführt haben (über ὑψοῦν s. zu 3 14), wird ihnen aufgehen, daß er die schlechthin ausschlaggebende Persönlichkeit ist (vgl. 24). Jes 52 6 διὰ τοῦτο γνώσεται ὁ λαός μου, ὅτι ἐγώ εἰμι αὐτὸς ὁ λαλῶν. Die einzigartige Stellung Jesu hat ihren Grund in seinem Verhältnis zum Vater, von dem der Sohn 28^b = 5 19. 30 völlig abhängig ist in seinem Tun und der andererseits **29** dem Sohn unablässig helfend zur Seite steht. Das οὐκ ἀφῆκέν με μόνον hört sich an wie ein Protest, wenn nicht gegen das Kreuzwort der ältesten synoptischen Ueberlieferung (Mc 15 34 = Mt 27 46), so doch gegen dessen Verwendung in der antichristlichen Polemik; vgl. 16 32. Das Adjektivum ἀρεστός wird mit Vorliebe in Beziehung auf Gott gebraucht: Jes 38 3 Sir 48 22 Pythagoreer Ecphantus bei Stobaeus IV 7 65 Hense. Porphyrius de abstin. I 25. Ps.-Justin Quaest. ad Orth. 1. **30** werden zahlreiche Juden gläubig, um aber sofort 37. 40. 48 wieder abzufallen, sobald die nationalen Ansprüche Israels angetastet scheinen: ein Bild aus der Zeit des Evangelisten. μένειν ἐν = verharren in **31** wie 15 7 I Joh 4 16 II Joh 9 I Tim 2 15 II Tim 3 14 II Macc 8 1 (ἐν τῷ Ἰουδαισμῷ) Polybius II 19 1. Dionys. Hal. VIII 31 3 ἐν τοῖς αὐτοῖς ἤθεσι μένων = meinem bisherigen Charakter treu bleibend. Das Festhalten am Worte Jesu, d. h. am kirchlichen Bekenntnis, führt **32** zur Wahrheit und damit zur Freiheit. Vgl. Gal 4 31 5 1. 13, ferner den Preis der sieghaften Allmacht der Wahrheit I Esra 3 12 ὑπὲρ δὲ πάντα νικᾷ ἡ ἀλήθεια 4 35—38. 41 und besonders den stoischen Gedanken, daß die Weisheit oder Wahrheit frei macht: Dio Chrysostomus Orat. 64. 65 v. Arnim. Cicero Paradox. Stoicorum V ὅτι μόνος ὁ σοφὸς ἐλεύθερος καὶ πᾶς ἄφρων δοῦλος. Seneca Epist. 37. Epictet IV 1 113 f. über Diogenes τοῦτο γάρ ἐστιν ἡ ταῖς ἀληθείαις ἐλευθερία. ταύτην ἠλευθερώθη Διογένης παρ' Ἀντισθένους καὶ οὐκέτι ἔφη καταδουλωθῆναι δύνασθαι ὑπ' οὐδενός IV 7 16. 17. Philo de posteritate Caini 138 p. 252. Die Juden beantworten **33** Jesu Hin-

die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch befreien. Da 33
antworteten sie ihm: Same Abrahams sind wir und niemals jemand
dienstbar gewesen. Wie kannst du sagen: ihr sollt frei werden? Jesus 34
antwortete ihnen: wahrlich, wahrlich, ich sage euch: jeder, der Sünde
tut, ist der Sünde Sklave. Der Sklave aber bleibt nicht für alle Zeit im 35
Hause; der Sohn bleibt für alle Zeit. Wenn euch nun der Sohn be- 36
freit, seid ihr wirklich frei. Ich weiß wohl, daß ihr Abrahams Same 37
seid; allein ihr sucht mich zu töten, weil mein Wort in euch keine

weis auf die befreiende Kraft der Wahrheit mit der stolzen Versicherung, einer ἐλευθέρωσις nicht zu bedürfen. Sie pochen auf ihre Eigenschaft als σπέρμα Ἀβραάμ, die ihnen die Weltherrschaft garantiert (Gen 17 16 22 17. 18). Vgl. zum Freiheitsstolz der Juden die Rede Eleazars bei Jos. Bell. VII 8 6. Wie bei den Synoptikern (Mc 2 17 Par.) die Gesunden den Arzt, so lehnen hier die Freien den Befreier ab. Da die Juden aber tatsächlich keineswegs immer von politischer Knechtschaft verschont geblieben sind, will man das οὐδενὶ δεδουλεύκαμεν πώποτε vielfach lieber im religiösen oder sozialen Sinne auffassen. Die Hauptsache ist, daß die Juden Jesus in jedem Falle mißverstehen. Der johanneische Christus, dessen Wahrheits- und Erkenntnisbegriff in hohem Maße praktisch orientiert ist (3 21 8 46 vgl. I Joh 1 6 3 18. 19. Corpus Hermet. X 8), denkt **34** bei der Knechtschaft, deren Zwang die Wahrheit aufheben soll, an die Sünde. Vgl. Rom 6 16 ff. 7 14 8 15 und wiederum die Stoa: Zeno bei Diogenes Laërtius VII 32. Epictet II 1 23 οὐδεὶς τοίνυν ἁμαρτάνων ἐλεύθερός ἐστι IV 1 3. Cicero de fin. bonor. et malor. III 22 75. 76. Die auf stoischer Vorlage beruhende Schrift Philos, deren erhaltene Hälfte unter dem Titel Quod omnis probus liber geht, die ursprünglich jedoch das Thema nach beiden Seiten hin ausgeführt hat: περὶ τοῦ δοῦλον εἶναι πάντα φαῦλον, ᾧ ἑξῆς ἐστιν ὁ περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον ἐλεύθερον εἶναι (Euseb. Hist. eccl. II 18 6). Vgl. auch Plutarch Cato min. 67 p. 792c μόνον εἶναι τὸν ἀγαθὸν ἐλεύθερον, δούλους δὲ τοὺς φαύλους ἅπαντας. Der Spruch ist feiner geschliffen und scheint sich besser zur Anknüpfung des Folgenden zu eignen, wenn mit syr sin D b Clemens Alex. Strom. II 5 22 III 4 30 das τῆς ἁμαρτίας am Schluß fortzulassen ist. Allerdings verschiebt sich auch in diesem Fall **35 36** das Bild des Knechtesstandes. An Stelle des innerlich Unfreien, den die Wahrheit losmacht, tritt nämlich der Sklave im Hause der Theokratie (Hebr 3 6), der seines Bleibens niemals sicher ist; und wir erwarten eine Aussage, die im Stile von Gal 4 21—31 dem zur Knechtschaft Geborenen das freie Glied des neuen Bundes gegenüberstellt. Aber der Sohn, der tatsächlich auftritt, wird durch μένει εἰς τὸν αἰῶνα als Christus charakterisiert (vgl. 12 34), und der Verfasser gewinnt Anschluß an die Ausführungen von 32—34, indem er die befreiende Wahrheit mit dem vertauscht, der die Wahrheit (14 6) und deshalb ein Befreier ist. So scheint sich in unserem Zusammenhang die Bedeutung von 35 darin zu erschöpfen, daß dieser Vers vom Sklaven zum Sohn κατ' ἐξοχήν überleitet. Zu ὄντως ἐλεύθεροι vgl. die ἀληθινὴ ἐλευθερία bei Epictet IV 1 172. Nachdem Jesus den Juden die wahre Freiheit abgestritten hat, geht er **37** dazu über, ihnen auch die echte Abrahamskindschaft abzuerkennen. Sie sind wohl, wie sie bekaupten 33, σπέρμα Ἀβραάμ. Da sie das jedoch nicht hindert, Jesus nach dem Leben zu trachten (vgl. 5 18 7 19. 25), muß es mit ihrer Abstammung von Abraham eine eigene Bewandtnis haben; s. unten 39 ff. χωρεῖν heißt mit λόγος verbunden oft „sich verbreiten", wofür Wetstein einige Beispiele anführt. An unserer Stelle bedeutet es, wie schon syr sin richtig auffaßt,

38 Fortschritte macht. Was ich bei dem Vater gesehen habe, rede ich.
39 Auch ihr tut also, was ihr vom Vater gehört habt. Sie antworteten
und sagten zu ihm: unser Vater ist Abraham. Jesus sagte zu ihnen:
wenn ihr wirklich Kinder Abrahams seid, tätet ihr die Werke Abra-
40 hams. Jetzt aber sucht ihr mich zu töten, einen Menschen, der ich
die Wahrheit zu euch geredet habe, die ich von Gott vernahm. Das
41 hat Abraham nicht getan. Ihr tut die Werke eures Vaters. Sie sagten
zu ihm: wir sind nicht aus Unzucht geboren, wir haben einen Vater,
42 Gott. Jesus sagte zu ihnen: wenn Gott euer Vater wäre, würdet ihr

„vom Fleck kommen", „vonstatten gehen", „Fortgang haben", „Fortschritte machen". Vgl. Plato Cratyl. 19 p. 402ª, wo Sokrates den Satz Heraklits zitiert: πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει. Herodot III 42 V 89 VII 10 VIII 68. Aristoph. Pax 472. 509. Plutarch Galba 10 p. 1057ª. Dionys. Hal. I 64 4 ἐπὶ μέγα χωροῦσαν τὴν ἑλληνικὴν ὁρῶν δύναμιν. Jesus schließt (οὖν) **38** aus seiner Stellung zum Vater, daß auch die Juden bei ihrem Tun von ihrem Vater abhängig sind, und deutet dadurch an, daß ihr Verhalten seiner Person gegenüber auf einen anderen Vater als Abraham weise. Deshalb betonen **39** die Juden aufs neue, daß Abraham ihr Vater sei. Jesus antwortet, indem er von dem σπέρμα Ἀβρ. die τέκνα Ἀβρ. unterscheidet; vgl. Mt 3 9 = Lc 3 8 Rom 4 11. 12 9 8 Gal 3 6—9. 14 4 22. 31 und zu dem Gedanken der geistigen Vaterschaft Seneca Epist. 44 *omnes hi maiores tui sunt, si te illis geris dignum.* Libanius Declamationes IV p. 200 Reiske πρὸς ταῦτα τοίνυν, ὦ παῖ, βλέπων . . . πειρῶ μάλιστα παῖς ἐμὸς εἶναι. τοῦτο δὲ ἐν τῷ κατὰ τὴν γνώμην ἐοικέναι ποιήσεις. Im Vordersatz ist ἐστέ zu lesen mit SBDL, im Nachsatz ἐποιεῖτε. Das von CL gegen SBD diesem beigefügte ἄν ist entbehrlich; vgl. 9 33 15 22. 24 19 11. P. Oxy. 526 εἰ καὶ μὴ ἀνέβενε, ἐγὼ τὸν λόγον μου οὐ παρέβενον 530 17 εἰ πλεῖον δέ μοι παρέκειτο, πάλιν σοι ἀπεστάλκειν. Das λαλεῖν ἀλήθειαν **40**, nach Ps 14 2 Kennzeichen des Gottwohlgefälligen, ist bei Joh in der ganzen Tiefe zu fassen, die für ihn der Begriff ἀλήθεια hat: die Gotteserkenntnis, wie sie nur der besitzt, der mit Gott in innigstem Verkehr gestanden hat und noch fortdauernd steht. Vgl. zu 1 14. Wahrheitshaß und Mordlust haben das Bild Abrahams, dessen εὐσέβεια und φιλανθρωπία Philo de Abrah. 208 p. 30 preist, nicht entstellt. Die Juden verteidigen **41** hartnäckig ihre Abrahamskindschaft, jetzt durch Hinweis darauf, daß sie keine Hurenkinder (zu ἐκ πορνείας vgl. Gen 38 24 ἐν γαστρὶ ἔχει ἐκ πορνείας) sind, sondern ihre Herkunft von dem einen Vater, dessen Söhne sie heißen wollen, zweifelfrei feststeht. Daß sie aber nun auf einmal statt des Patriarchen, was sachlich auf das gleiche hinauskommt (anders als Jes 63 16), Gott ihren Vater nennen, hat seinen Grund darin, daß die Aussagen Jesu 42—44, vor allem seine Erklärung, sie seien in Wahrheit Kinder des Teufels 44, vorbereitet werden sollen. Die Meinung des Origenes in Joh II 16 und Euthymius, die Worte der Juden enthielten eine perfide Anspielung auf die Legende von der unehelichen Geburt Jesu, trifft gewiß nicht den Sinn des Evangelisten, der um so weniger auf Verständnis hätte rechnen können, als er die Auffassung von Jesus als dem Sohn der Jungfrau, die jene Verleumdung erst erzeugt hat, nirgends vertritt. Die Tatsache, daß die Juden den Gottgesandten hassen, erweist **42** die Unmöglichkeit ihrer Abkunft von Gott. ἥκω = ich bin gekommen, wie 2 4 4 47 Lc 15 27 Philo de Josepho 167 p. 65, 250 p. 76; Vita Mos. I 267 p. 123, II 33 p. 139; Legat. ad Caium c. 24 p. 583. λαλιά **43**,

mich lieben; denn ich bin von Gott ausgegangen und gekommen. Denn nicht von mir selbst bin ich gekommen, sondern jener hat mich gesandt. Weshalb versteht ihr meine Redeweise nicht? Weil ihr un- 43
fähig seid, mein Wort zu hören. Ihr habt den Teufel zum Vater 44
und wollt die Lüste eures Vaters tun. Jener war ein Mörder von Anbeginn und steht nicht in der Wahrheit, weil Wahrheit nicht in ihm ist. Wenn er die Lüge redet, redet er aus dem Eigenen heraus;

anders als 4 42 (s. dort), die Redeweise, Sprache (vgl. Mt 26 73), und das γινώσκειν ist zu verstehen nach Act 21 37 ἑλληνιστὶ γινώσκεις (vgl. II Esra 23 24). Zu οὐ δύνασθε ἀκούειν vgl. 6 60. **44** wird endlich der Vater der Juden genannt: der Teufel. Dessen ἐπιθυμίαι verlangen sie zu tun, wie Jesus dem Willen seines Vaters folgt. Die Lüste des Teufels richten sich auf Mord und Lüge. ἀνθρωποκτόνος, im NT nur hier und I Joh 3 15, auch sonst sehr selten; vgl. Euripides Iph. T. 389. Die durch I Joh 3 12 nahe gelegte Annahme, als habe das teuflische Morden mit der Tat Kains seinen Anfang genommen (Cyrill Alex.), scheitert an dem ἀπ' ἀρχῆς, das eine fortlaufende Reihe ähnlicher Verbrechen voraussetzen würde. Auch paßt zu ἀρχή (vgl. I Joh 3 8) eine Deutung mehr, die das lebenzerstörende Wirken des Teufels gleich mit dem Auftreten der Menschen einsetzen läßt. Man denkt daher besser mit Origenes, Chrysostomus und Theodor von Heraklea (Corderius-Catene 238) an den Sündenfall, durch den über alle Menschen das Todesgeschick kam. Sap 2 24 φθόνῳ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον. Vgl. Rom 5 12 und den Exkurs dazu. In jener ersten Zeit erwies der Teufel sich auch gleich als Betrüger: II Cor 11 3. Ammonius Catene 282 1. Ob ἔστηκεν (Impf. von στήκω) oder ἕστηκεν zu lesen sei, ist zweifelhaft, sicher jedoch, daß die Perfektform nicht bedeuten kann: er ist nicht stehen geblieben (in der Wahrheit), als ob an einen Fall des Teufels gedacht wäre. ἐκ τῶν ἰδίων = aus eigenem Besitz ist eine in den Inschriften (vgl. z. B. die von Priene und Magnesia) häufig wiederkehrende Wendung, um anzuzeigen, daß jemand den betreffenden Gegenstand aus eigenen Mitteln hergestellt hat. Vgl. auch Plutarch Galba 16 p. 1060ᵃ. Die Schlußworte ὅτι ψεύστης κτλ. sind vielleicht verdorben (Heitmüller[2] p. 792). Wellhausen Erweiterungen und Aenderungen im 4. Evangelium 1907 p. 19—24 und Joh 42 f. nimmt sogar eine tiefgreifende Umarbeitung des ganzen Abschnittes an, die Kain aus seiner Stellung als Vater der Juden zugunsten des Teufels verdrängt habe (vgl. außer seinem Beweismaterial auch Ammonius in der Corderius-Catene 238 πατέρα τῶν Ἰουδαίων καλεῖ τὸν Κάϊν). S. dagegen P. W. Schmidt Schweizer theolog. Zeitschrift 1908 Heft 3. Wie der Vers heute lautet, kann man seinem Schluß wie den Anfangsworten eine Aussage über den Vater des Teufels entnehmen. Das taten die Archontiker (Epiph. Haer. 40 5 f.) und Manichäer (Acta Archelai c. 15. 33. 37. Epiph. 66 63) unter Identifizierung desselben mit dem Demiurgen (vgl. auch Epiph. 38 4). Aber von einem Weltschöpfer, der sich von Gott unterscheidet, und von einem Teufelsvater spricht das Evangelium sonst nicht. Man wird daher dabei stehen bleiben müssen, das αὐτοῦ am Schluß auf ein aus ψεύστης zu entnehmendes ψεῦδος oder auf das, freilich etwas weit zurückliegende, ψεῦδος selbst zu beziehen. Den Teufel als Vater der Lüge finden hier Chrysostomus t. VIII p. 319ᵃ = Catene 281 34 ἐκεῖνος ἔτεκε τὸ ψεῦδος πρῶτος und Theodor p. 196. 197. Vgl. Blaß Grammatik § 48 5.

Joh konstatiert, daß der Teufel seinen Standort außerhalb des Bereiches der Wahrheit habe. Wie er dahin gekommen ist, darüber äußert sich der Evangelist

45 denn ein Lügner ist er und der Vater davon. Ich aber, weil ich die
46 Wahrheit sage, glaubt ihr mir nicht. Wer von euch kann mir Sünde
nachweisen? Wenn ich die Wahrheit sage, weshalb glaubt ihr mir
47 nicht? Der von Gott abstammt, hört die Worte Gottes. Deshalb hört
48 ihr nicht, weil ihr nicht von Gott abstammt. Die Juden antworteten
und sagten zu ihm: sagen wir nicht mit Recht, daß du ein Samariter
49 und besessen bist? Jesus antwortete: ich bin nicht besessen, sondern
50 ich ehre meinen Vater, und ihr beschimpft mich. Ich aber suche
nicht meinen Ruhm. Es ist einer vorhanden, der untersucht und

---

so wenig, wie über den Ursprung des Teufels. Dieser ist das vollkommene Widerspiel von Gott, hat seine Kinder wie jener. Nimmt man die Aussagen so entschieden, wie sie klingen, so liegt hier ein wirklicher Dualismus vor. Der Dualismus, der das böse Prinzip vergöttlicht und dem höchsten Gott als Rivalen gegenüberstellt, ist in Persien zu Hause. Er zeichnet daher den Mithraskult vor anderen Religionen aus. Aber auch Plutarch de Iside et Osir. c. 46 ff. war im Anschluß an die neupythagoreische Auffassung (Aetius Placita I 7 bei Diels Doxographi graeci 1879 p. 302) geneigt, ihn zu vertreten (vgl. Eisele Zur Dämonologie des Plutarch: Archiv f. Gesch. der Philos. 1904 p. 28—51). Ebenso die Neuplatoniker. Vgl. Porphyrius de abstinentia II 42 über die bösen Dämonen: πᾶσα γὰρ ἀκολασία καὶ πλούτων ἐλπὶς καὶ δόξης διὰ τούτων, καὶ μάλιστα ἡ ἀπάτη. τὸ γὰρ ψεῦδος τούτοις οἰκεῖον· βούλονται γὰρ εἶναι θεοὶ καὶ ἡ προεστῶσα αὐτῶν δύναμις δοκεῖν θεὸς εἶναι ὁ μέγιστος. Das Haupt der Dämonen auch c. 41 und bei Ps.-Jamblichus de myster. III 30 6 τὸν μέγαν ἡγεμόνα τῶν δαιμόνων. III 31 15 nennt letzterer die bösen Geister ἀντίθεοι, welcher Ausdruck bei Heliodor Aethiopica IV 7 p. 105 Bekker, Arnobius IV 12 *magi, haruspicum fratres, suis in accitionibus memorant antitheos saepius obrepere pro accitis, esse autem hos quosdam materiis ex crassioribus spiritus, qui deos se fingant nesciosque mendaciis et simulationibus ludant* und Lactantius Inst. divin. II 9 13 wiederkehrt. Vgl. F. Cumont Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum 1910 p. 178—181. 306—310. Ueber dualistische Ansätze in der jüdischen Literatur s. Bousset Judentum² p. 386.

In Gegensatz zu dem Vater der Lüge, dem die Juden anhangen, tritt **45** der Bringer der Wahrheit, den sie eben als solchen ablehnen. Vgl. 40. Ein anderer Grund für ihren Unglauben besteht **46** nicht. ἐλέγχειν ist mehr als „beschuldigen", nämlich „nachweisen", „überführen" P. Oxy. 1032 30, mit περί τινος Joh 16 8 Jud 15 = Hen 1 9. Aristoph. Plut. 574. Josephus c. Apion. II 1. Pap. Leipzig I 1906 Nr. 43 11 μάρτυρας τοὺς ἐλλέγχοντας Θαῆσιν περὶ ἀφαιρέσεως βιβλίων χρειστιακῶν. Zur Sündlosigkeit Christi vgl. 7 18 14 30 und Philo Fug. et inv. 108 p. 562, 117 p. 563 ἀμέτοχος γὰρ καὶ ἀπαράδεκτος παντὸς εἶναι πέφυκεν ἁμαρτήματος sc. ὁ ἱερώτατος λόγος. εἶναι ἔκ τινος **47** bedeutet „von jemandem erzeugt sein", „von jemandem abstammen" Plutarch Antonius 81 p. 953. Jos. Ant. XX 10 5; Vita 11 52 λήψεσθαι δ' αὐτὸν τὴν ἀρχὴν ἐκ βασιλέων ὄντα. Vgl. 1 13 I Joh 4 4. 6, und zu ἀκούειν vgl. 43. καλῶς λέγειν **48** wie Polybius XXI 5 10 φανέντων δὲ καλῶς λέγειν τῶν περὶ τὸν Ἐχέδημον. Ueber die Spannung zwischen Juden und Samaritern, die „Samariter" im Munde der Juden zum Schimpfwort macht, s. zu 4 9; eine andere Erklärung bei Merx 215—218. 221—235. Zu δαιμόνιον ἔχειν 7 20 8 49. 52 10 20. 21 vgl. Reitzenstein Poimandres 223 2; Mysterienreligionen 152. Jesus widerlegt **49** den Vorwurf dämonischer Besessenheit durch Hinweis auf seine Ehrfurcht vor dem Vater. Vgl. I Cor 12 3. **50** wie 5 41. Ob zu ὁ ζητῶν als Objekt τὴν δόξαν μου zu ergänzen ist? Die Nachbarschaft von κρίνειν scheint foren-

richtet. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wenn jemand mein Wort 51
bewahrt, wird er Tod in Ewigkeit nicht schauen. Die Juden sagten 52
zu ihm: jetzt wissen wir, daß du besessen bist. Abraham ist gestorben wie die Propheten, und du sagst: wenn jemand mein Wort bewahrt, wird er Tod in Ewigkeit nicht kosten. Du bist doch nicht 53
größer als unser Vater Abraham, der gestorben ist? Auch die Propheten sind gestorben. Was machst du aus dir selbst? Jesus ant- 54
wortete: wenn ich mich selbst verherrlichte, so ist es nichts mit meiner Herrlichkeit. Es ist mein Vater, der mich verherrlicht, von dem ihr sagt, er sei euer Gott. Und doch habt ihr ihn nicht erkannt; 55
ich aber kenne ihn. Und wenn ich sage: ich kenne ihn nicht, so werde ich gleich euch zum Lügner. Aber ich kenne ihn und bewahre sein Wort. Abraham, euer Vater, frohlockte, daß er meinen Tag sehen 56
sollte; und er hat ihn gesehen und sich gefreut. Da sagten die Juden zu ihm: fünfzig Jahre bist du noch nicht alt und hast Abraham ge-

---

sische Bedeutung für ζητεῖν zu fordern = untersuchen. Jesus hat angedeutet, daß die Verunglimpfung seiner Person eigentlich den trifft, dessen Ehre er sucht. Nun fügt er, nach seiner Art mit dem Wort spielend (s. zu 2 22), die Drohung hinzu: es ist einer vorhanden, der untersucht und richtet (vgl. 5 45). Philo de Josepho 174 p. 66 ζητεῖται μὲν ἡ ἐπ' ἐκείνῳ τυρευθεῖσα ἐπιβουλή, ὁ δὲ ζητῶν οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος, ἀλλ' ἢ θεὸς ἢ λόγος ἢ νόμος θεῖος. Nichts von dem Gericht zu fürchten hat **51** der, welcher Jesu Wort bewahrt. λόγον τηρεῖν 52. 55 14 23 15 20 17 6 (vgl. 14 15. 21) wie I Reg 15 11 τοὺς λόγους μου οὐκ ἐτήρησεν. Sachlich = μένειν ἐν τῷ λόγῳ 31. Zum Ganzen vgl. 5 24, zu dem Bild „den Tod sehen" vgl. Lc 2 26 Hebr 11 5, zu dem andern **52** „den Tod kosten" vgl. Mc 9 1 Mt 16 28 Lc 9 27 Hebr 2 9. Im übrigen enthält der Vers das gewöhnliche Mißverständnis. Den Tod der Väter und Propheten konstatiert Zach 1 5 οἱ πατέρες ὑμῶν, ποῦ εἰσιν; καὶ οἱ προφῆται, μὴ τὸν αἰῶνα ζήσονται; Zu **53** vgl. 4 12. Die unvergleichliche Größe Abrahams Sir 44 19 Ἀβραὰμ μέγας πατὴρ πλήθους ἐθνῶν, καὶ οὐχ εὑρέθη ὅμοιος ἐν τῇ δόξῃ. Vgl. Ilias XXI 107 κάτθανε καὶ Πάτροκλος, ὅ περ σέο πολλὸν ἀμείνων. Lucretius III 1040—1043 *ipse Epicurus obit . . ., qui genus humanum ingenio superavit . . ., tu vero dubitabis et indignabere obire?* Auf die Frage, was er aus sich mache (vgl. 10 33), antwortet Jesus **54**, daß er selbst überhaupt nichts aus sich macht (vgl. 7 18), daß es vielmehr der Vater ist, der sich die Verherrlichung des Sohnes angelegen sein läßt (vgl. 13 32 16 14 17 1—5), der Vater, den die Juden ihren Gott nennen und dessen Zeugnis für Jesus (5 32. 36. 37) ihnen daher schlechthin maßgebend sein müßte. In der Tat freilich kennen sie **55** Gott gar nicht, im Gegensatz zu Jesus, der christlichen Gemeinde. Vgl. 7 28 8 19. Abraham (vgl. 39. 53) beschämt sie **56**. Das ἵνα wie BGU 1081 ἐχάρην ἵνα σὲ ἀσπάζομαι. Zu „den Tag sehen" = „erleben" vgl. außer den Beispielen bei Wetstein noch Ps 33 33 = I Petr 3 10. Jos. Ant. VI 13 7. Cicero Ep. ad fam. XV 12 2. Das „Frohlocken" ist vielleicht Ausdeutung des Lachens Gen 17 17. Anders als die Väter Mt 13 17 = Lc 10 23. 24 und Hebr 11 13 hat Abraham wirklich den Tag des Christus (vgl. Lc 17 22) geschaut, da er ihn erlebte, nämlich im Paradies (vgl. Lc 16 22—31 und Moses und Elias Mc 9 4 Par.; dazu Merx 183). Nach 56 würden wir **57** erwarten Ἀβραὰμ ἑώρακέν σε (S syr sin sah); aber gerade deshalb wird die Lesart Ἀβ. ἑώρακας ursprünglich sein. Zu πεντ. ἔτη ἔχεις vgl. Jos. Ant. I 11 2

58 sehen? Jesus sagte zu ihnen: wahrlich, wahrlich, ich sage euch: be-
59 vor Abraham geboren wurde, bin ich. Da hoben sie Steine auf, sie
auf ihn zu werfen. Jesus aber verbarg sich und ging aus dem Tempel
hinaus.

9 Und im Vorbeigehen sah er einen Menschen, blind von Geburt
2 an. Und die Jünger fragten ihn: Rabbi, wer hat gesündigt, der da
3 oder seine Eltern, daß er blind geboren wurde? Jesus antwortete:

αὐτῆς ἐνενήκοντα ἔτη ἐχούσης. Etwas anders 5 5 (s. dort). 50 kann als runde Zahl ein halbes Jahrhundert bezeichnen. Vielleicht ist auch an den Abschluß des Mannesalters gedacht, das nach Hippocrates mit dem 49. Jahre zu Ende ging (bei Philo de opif. mundi 105 p. 25 f.; vgl. Num 4 3. 30. 39 8 24 f.). Doch erschlossen schon die Presbyter des Irenäus (II 22 5) als Meinung des Evangelisten, Jesus sei 40—50 Jahre alt geworden. Vgl. 2 20 (s. dort). Das würde der älteren Tradition (Lc 3 23) stark widersprechen. γίνεσθαι **58** in seiner ursprünglichen Bedeutung = geboren werden, wie Gal 4 4. Dittenberger Syll. 802 6. Epictet II 17 8 πρὶν Ἱπποκράτη γενέσθαι. Der Gegensatz zu εἶναι markiert, daß Abraham durch Geburt zur Existenz gelangt ist, während Christus vor aller Geschichte war (1 1. 2. 15. 30). Zu dem Präsens εἰμί vgl. 15 27 und Ps 89 2 πρὸ τοῦ ὄρη γενηθῆναι καὶ πλασθῆναι τὴν γῆν . . . σὺ εἶ. Steinigung **59** war die Strafe des Lästerers nach Lev 24 16. Vgl. das Beispiel einer Steinigung im Tempel bei Jos. Ant. XVII 9 3. ἐκρύβη = er verbarg sich, wie Gen 3 8. 10 Judc 9 5 I Reg 13 6 14 11 Hiob 24 4 29 8. Das Wie bleibt ebenso dunkel wie in den analogen Fällen 10 31. 39 Lc 4 30. Schon Augustin und Euthymius dachten deshalb an ein doketisches Verschwinden. Vgl. dazu Reitzenstein Hellenistische Wundererzählungen 1906 p. 50 1. Die Machtlosigkeit Jesus gegenüber wie 7 30. 44 8 20. **IX** 1—41 Der Blindgeborene. Da das παράγων **1** diese Szene an die vorhergehende anknüpft, ist das Laubhüttenfest im Grunde immer noch nicht vorbei (s. zu 8 12). Zu ἐκ γενετῆς (vgl. Lev 25 47) zahlreiche Beispiele bei Wetstein, speziell vom Blinden: Pausanias IV 12 7. Sextus Empiric. adv. ethicos 238 und Philostratus Epist. 51 μακαρίων τῶν ἐκ γενετῆς τυφλῶν. Die von Chrysostomus (t. VIII p. 326 c = Catene 286 26) und Ammonius (Corderius-Catene 247) als töricht empfundene Frage **2** setzt voraus, daß Unglück irgendwie von Schuld bedingt sein muß. Die Meinung, daß der Blinde selber der Sünder ist, kann ihren Grund in der jüdischen Vorstellung von dem bereits dem Embryo eingepflanzten bösen Trieb haben. Vgl. Bereschith r. XXXIV 12 ed. Wünsche 1881 p. 152: *Antonius sagte unserem Rabbi: wann wird der böse Trieb in den Menschen gelegt, wenn er den Mutterleib verläßt oder von der Bildung im Mutterleibe an? Von der Zeit der Bildung an, gab er zur Antwort.* Wahrscheinlicher aber ist an die Präexistenz der Seelen gedacht, nach platonisch-hellenistischer, speziell philonischer, jedoch auch den Palästinensern nicht ganz fremder (F. Weber Jüdische Theologie[2] 1896 p. 225. Merx 179) Auffassung. Vgl. slav. Henoch 23 4 f. Sap 8 19 f. Essener bei Josephus Bell. II 8 11. Philo de gigantibus 6 ff. p. 263, 12 ff. p. 264, 31 p. 267; de somniis I 181 p. 648. Daß sich die Schuld der Eltern an den Kindern rächt, ist gut jüdische Anschauung: Ex 20 5 34 7 Num 14 18 Deut 5 9 Tob 3 3. 4. Doch vgl. auch Solon 11 29. Eur. Fr. inc. 970. Aesch. Suppl. 417 ff. und überhaupt die griechische Tragödie. ἵνα mit konsekutivem Sinn wie I Joh 1 9 Apoc 9 20 (Gal 5 17 I Thess 5 4) Epictet II 2 16 οὕτω μωρὸς ἦν, ἵνα μὴ ἴδῃ. Jesus lenkt **3** dem Problem unverschuldeten Leidens (s. auch Lc 13 2—5) gegenüber den Geist der Jünger vom Grübeln nach dem Grund

weder dieser hat gesündigt, noch seine Eltern, sondern die Werke Gottes sollten an ihm offenbar werden. Wir müssen wirken die Werke 4
dessen, der mich gesandt hat, solange es Tag ist. Es kommt eine Nacht, da niemand wirken kann. So lange ich in der Welt bin, bin 5
ich Licht der Welt. Nach diesen Worten spie er auf die Erde und 6
machte einen Teig aus dem Speichel und strich ihm den Teig auf die Augen und sagte zu ihm: geh, wasche dich im Teich des Siloah; 7
das heißt übersetzt: Gesandter. Da ging er fort und wusch sich und

hin zur Frage nach dem Zweck. Den elliptischen Finalsatz ergänzt der Zusammenhang durch ein οὗτος τυφλὸς ἐγεννήθη. Den Werken Gottes, die nach 5 auf die Erleuchtung der Welt abzielen, soll der Blinde zur sinnenfälligen Erscheinung verhelfen. Gott führt seine Werke durch seinen Gesandten aus (14 10 vgl. 5 36 10 37). Aber die Erklärung Jesu, aus diesem Grunde ohne Unterlaß tätig sein zu müssen, gewinnt **4** dadurch eine eigentümliche Form, daß sie zugleich eine allgemein gültige Weisung an die christliche Gemeinde darstellen soll. Der Plural ἡμᾶς zu Beginn des Verses (so SBDL gegen AC syr sin fast alle Lateiner) erklärt sich wie der von 3 11. Das dem Zusammenhang mehr entsprechende „ich" macht sich geltend in dem μέ nach πέμψαντος (so BDAC syr sin lat gegen SL), an das sich dann 5 anschließt. Zu Tag und Nacht vgl. 11 9. 10. ὅταν **5** = solange als, wie Lc 11 34. Zum φῶς τοῦ κόσμου vgl. 8 12 12 35 1 4. 8 f. 3 19. χαμαί **6** = auf die Erde (χαμᾶζε) im NT nur noch Joh 18 6, doch schon bei Homer. Vgl. Plutarch Marcellus 13 p. 304; Sulla 28 p. 470. Lucian Dial. mort. 20 2. Dionys. Hal. IV 56 3. Hiob 1 20. πηλός (11. 14. 15) hier, anders als Rom 9 21, = Schlamm, Teig; vgl. Plutarch Marius 16 p. 414: de esu carnium I 2 p. 993[e]; de comm. notitiis 2 p. 1059[f] οἱ πηλὸν ἢ κονιορτὸν ἐπὶ τοῦ σώματος ἔχοντες. πτύσμα im NT Hapaxlegomenon; doch vgl., außerhalb der ärztlichen Literatur, Polybius VIII 12 5. Orac. Sib. I 365. Pollux II 103. Die Heilungskraft des Speichels ist bekannt; vgl. Mc 7 33 (s. dort die Beispiele; solche aus der rabbinischen Literatur bei H. L. Strack Theol. Literaturblatt 1912 Sp. 99) 8 23. Spie man ja auch aus, um sich gegen Behexung durch die Krankheit erzeugenden Dämonen zu sichern (s. zu Gal 4 14). Erde mit Speichel vermischt wird bei Petronius c. 131 angewendet. Die umständliche Prozedur statt des einfachen Allmachtswortes soll nach 14 wohl nur den Tatbestand der verbotenen Arbeit am Sabbat herstellen. Zu νίψαι εἰς τὴν κολυμβήθραν **7** vgl. Mc 1 9. Epictet III 22 71 ἵν' αὐτὸ (sc. τὸ παιδίον) λούσῃ εἰς σκάφην. Das εἰς steht in diesen Fällen nicht für ἐν (s. zu 1 1-), sondern ist zu verstehen nach Xenophon Cyrop. I 3 5 ἀποκαθαίρει τὴν χεῖρα εἰς τὰ χειρόμακτρα (= in die Handtücher hinein). τὸ ὕδωρ τοῦ Σιλωάμ schon bei Jes 8 6. Josephus nennt ὁ Σιλωά (Bell. II 16 2 VI 7 2) oder ἡ Σιλωά (V 6 1 9 4 12 2 VI 8 5), d. h. ἡ Σιλωὰ πηγή (V 4 2) eine Quelle am Ausgang der φάραγξ τῶν τυροποιῶν (V 4 1). Vgl. Lc 13 4. II Esra 13 15 (= Neh 3 15) spricht von בְּרֵכַת הַשֶּׁלַח, was von S mit κολυμβήθρα τοῦ Σιλωάμ, in der Vulgata mit ***piscina Siloe*** wiedergegeben ist. Der Name, ein Substantivum von שָׁלַח (emissio, effusio sc. aquae), wird von Joh als Partizipium des Passivums aufgefaßt. Das ἀπεσταλμένος kann sich hier, wo fortgesetzt von der Sendung Jesu die Rede war (3 17 4 34 5 24. 30. 37 6 29. 38. 39. 44. 57 7 16. 18. 28. 29. 33 8 16. 18. 26. 29. 42 9 4), wohl nur auf diesen beziehen (Chrysostomus p. 332[c]. Catene 289 7. Theophylakt). Vielleicht blickt diese Beziehung des Siloah auf Christus angesichts der Behandlung, die er durch seine Landsleute soeben erfahren hat, zurück auf Jes 8 6 διὰ τὸ μὴ βούλεσθαι τὸν λαὸν τοῦτον τὸ ὕδωρ τοῦ Σειλωὰμ τὸ πορευόμενον

8 kam sehend. Da sagten die Nachbarn und die, welche ihn früher
regelmäßig gesehen hatten, daß er ein Bettler war: ist das nicht der,
9 der da saß und bettelte? Die einen sagten: er ist es, die anderen
sagten: nein, sondern er sieht ihm ähnlich. Er selbst sagte: ich bin
10 es. Da sagten sie zu ihm: wie sind dir denn die Augen aufgetan
11 worden? Er antwortete: der Mensch mit Namen Jesus machte einen
Teig und strich ihn auf meine Augen und sagte zu mir: geh zum
Siloah und wasche dich. Da ging ich hin, wusch mich und wurde
12 sehend. Da sagten sie zu ihm: wo ist jener? Er sagte: ich weiß nicht.
13 14 Man führt ihn zu den Pharisäern, den Blindgewesenen. Es war aber
Sabbat an dem Tage, da Jesus den Teig gemacht und ihm die Augen
15 geöffnet hatte. Da fragten ihn auch die Pharisäer wieder, wie er
sehend geworden. Er aber sagte zu ihnen: er legte mir einen Teig
16 auf die Augen, und ich wusch mich und kann sehen. Da sagten
einige von den Pharisäern: dieser Mensch ist nicht von Gott; denn er
hält den Sabbat nicht. Andere sagten: wie kann ein sündiger Mensch
17 solche Zeichen tun? Und es war eine Spaltung unter ihnen. Da
sagten sie wiederum zu dem Blinden: was sagst du denn von ihm, daß
er dir die Augen geöffnet hat? Der aber sagte: daß er ein Prophet
18 ist. Die Juden nun wollten von ihm nicht glauben, daß er blind ge-
wesen und sehend geworden war, bis sie die Eltern des sehend Ge-
19 wordenen gerufen; und sie fragten sie: ist das hier euer Sohn, von

---

ἡσυχῇ κτλ. IV Reg 5 10 schickt Elisa den aussätzigen Naeman an den Jordan, um sich zu waschen und so gesund zu werden. Wenn hier das Verbum βλέπειν immer wiederkehrt (15. 19. 21. 25. 39), so geschieht das deshalb, weil es (anders als ὁρᾶν) den Nachdruck auf das physische Sehen legt. P. Oxy. 399 ὀλίγον βλέπων = kurzsichtig. προσαίτης **8**, ein spätes Wort, auch Mc 10 46. Plutarch Aetia graeca 13 p. 294ᵃ. Diogenes Laërt. Diogenes VI 56. Früher bezeugt ist das Verbum; vgl. Hiob 27 14. Soll **8—12** durch die Nachbarn und die Erklärung des Geheilten selbst das Wunder gegenüber der Skepsis sichergestellt werden, so dienen die Verhandlungen vor der Obrigkeit **13—34** dazu, etwa noch zurückgebliebene Zweifel endgültig zu erledigen. Ueber οἱ Φαρισαῖοι **13** vgl. zu 1 24. **14** bringt wie 5 9 nachträglich die Motivierung des Verhaltens der Pharisäer. Der ununterbrochene Zusammenhang würde zwingen, den Sabbat mit dem letzten Festtag 7 37 zu identifizieren, wenn nicht die Wahrscheinlichkeit bestände, daß dem Evangelisten bei seiner weitgehenden Gleichgültigkeit allem gegenüber, was nicht zur Hauptsache gehört, diese Notwendigkeit ganz entgangen ist. Daß **15** sowenig als 11 vom Speichel die Rede ist, erklärt die Catene 289 22 (vgl. Chrysostomus p. 333ᵈ) ὅτι μὲν γὰρ ἐπέχρισε τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ, διὰ τῆς αἰσθήσεως ἐμάνθανε καὶ τῆς ἀφῆς· ὅτι δὲ πτύσματι τὸν πηλὸν ἐποίησεν, οὐκ οἶδε. Zu παρὰ θεοῦ **16** vgl. die Wendung οἱ παρά τινος = die Leute oder Gesandten jemandes, I Macc 2 15. 17 7 32. Zu ἄνθρωπος ἁμαρτωλός vgl. Sir 15 7. 12 27 30. Die Gegenrede beruht nach 31 auf einer Auffassung, welche die Ansicht, daß nur ausgezeichnet weise und gerechte Männer fähig sind, Wunder zu tun (Sota IX 15 bei Wünsche Neue Beiträge 1878 p. 538), auf alle Frommen ausdehnt. Das σχίσμα wie 7 43. Ueber das ὅτι **17** s. zu 2 18. Der Blinde zieht den gleichen Schluß wie die Samariterin 4 19. **18** ἕως ὅτου = bis daß, wie Lc 13 18 15 8

dem ihr sagt, daß er blind geboren ist? Wie nun kann er jetzt sehen? Da antworteten seine Eltern und sagten: wir wissen, daß dies unser 20
Sohn ist und daß er blind geboren wurde. Woher er aber jetzt sehen 21
kann, wissen wir nicht, oder wer ihm die Augen geöffnet hat, wir wissen es nicht. Fragt ihn; er ist mündig, er kann für sich selbst reden. Das 22
sagten seine Eltern aus Furcht vor den Juden. Denn bereits waren die Juden übereingekommen, daß jeder, der ihn als den Messias bekenne, aus der Synagoge ausgestoßen werden solle. Deshalb sagten seine Eltern: 23
er ist mündig, fragt ihn selbst. Da riefen sie zum zweiten Mal den 24
Menschen, der blind gewesen war, und sagten zu ihm: gib Gott die Ehre; wir wissen, daß dieser Mensch ein Sünder ist. Da antwortete 25
er ihnen: ob er ein Sünder ist, weiß ich nicht; eins weiß ich: ich war blind, jetzt kann ich sehen. Da sagten sie zu ihm: was hat er mit 26
dir gemacht? Wie hat er dir die Augen geöffnet? Er antwortete ihnen: 27
ich habe es euch bereits gesagt und ihr habt nicht darauf gehört. Was wollt ihr es noch einmal hören? Ihr wollt doch nicht auch seine Jünger werden? Da schmähten sie ihn und sagten: du bist sein 28
Jünger, wir aber sind des Moses Jünger. Wir wissen, daß zu Moses 29
Gott geredet hat; von diesem jedoch wissen wir nicht, woher er ist. Der Mensch antwortete und sagte zu ihnen: darin liegt eben das 30
Wunderbare, daß ihr nicht wißt, woher er ist; und dabei hat er mir doch die Augen geöffnet. Wir wissen, daß Gott Sünder nicht erhört, 31
sondern den erhört er, der gottesfürchtig ist und seinen Willen tut. 32
Von Urzeit ist nicht vernommen worden, daß jemand einem Blind-

---

22 16. 18 I Reg 30 4 I Macc 14 10. Das absolute ἡλικία mit ἔχειν **21** und 23 = alt genug sein, speziell = mündig sein. Vgl. Plato Euthyd. 32 p. 306[d]. Plutarch de se ipsum laudando 20 p. 547[a] τούτοις μὲν οὖν, ἂν μὴ μόνον ἔχωσιν ἡλικίαν ἀλλὰ καὶ δόξαν καὶ ἀρετήν, δοτέον. BGU 168 τοῖς ἀτελέσι ἔχουσι τὴν ἡλικίαν. ἡλικία als terminus technicus für „Mündigkeit" z. B. P. Oxy. 273 13 497 13 907 19. ἀποσυνάγωγος **22** in der Bibel nur noch Joh 12 42 16 2. Zur Sache vgl. Lc 6 22 und Schürer[4] II p. 507. 543 f. Schwartz 1908 p. 146 f. Ueber das ἦν, das **24** das fehlende Plusquamperfektum von εἶναι vertritt, vgl. Blaß Grammatik § 57 6. δὸς δόξαν τῷ θεῷ wird Leuten gegenüber angewendet, bei denen man ein Widerstreben, die Wahrheit zu sagen, voraussetzt. Vgl. Jos 7 19 und ähnlich II Esra 10 11. Das οὐκ οἴδαμεν πόθεν ἐστίν **29** widerspricht formell der Aussage 7 27, in der Tat bestreitet es die göttliche Sendung Jesu im Gegensatz zu der des Moses und verneint das οἶδα πόθεν ἦλθον 8 14. Zu dem Gedanken **31**, daß Gott die Bitten des Ungerechten ignoriert, den Frommen aber erhört, vgl. 16 23—27 I Joh 3 21. 22 Jes 1 15 Ps 65 18 108 7 Prov 15 29 Hiob 27 9 35 13, doch auch Ilias I 218. Plato de legg. IV 8 p. 717[a]. Jamblichus Vita Pythag. 11 (Worte des Pythagoras). Philostratus Vit. Apollon. I 12 p. 13 εἰ σοὶ καλοκαγαθίας μέλει, χωρεῖ θαρρῶν παρὰ τὸν θεὸν καὶ εὔχου ὅτι ἐθέλεις. Plautus Rudens prol. 26 *facilius si quis pius est a dis supplicans, quam qui scelestust inveniet veniam sibi.* Zu **32** ἐκ τοῦ αἰῶνος (= ἀπ' αἰῶνος Lc 1 70 Act 3 21 15 18 Gen 6 4 Jes 64 4 ἀπὸ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠκούσαμεν κτλ.) zahlreiche Beispiele bei Wetstein. Ueber das **33** fehlende ἄν s. zu 8 39. Zu **34** vgl. Ps 50 7 ἰδοὺ γὰρ ἐν ἀνο-

33 geborenen die Augen geöffnet hat. Wenn dieser nicht von Gott wäre,
34 könnte er nichts tun. Sie antworteten und sagten zu ihm: du bist
ganz und gar in Sünden geboren und willst uns belehren? Und sie
35 stießen ihn aus. Jesus erfuhr, daß sie ihn ausgestoßen hatten, und
36 sagte, als er ihn traf: du glaubst an den Sohn des Menschen? Er
antwortete und sprach: wer ist es denn, Herr, daß ich an ihn glaube.
37 Jesus sagte zu ihm: du hast ihn ja gesehen; der mit dir redet, der
38 39 ist's. Er aber sagte: ich glaube Herr — und betete ihn an. Und Jesus

μίαις συνελήμφθην, καὶ ἐν ἁμαρτίαις ἐκίσσησέν με ἡ μήτηρ μου, 57 4. ὅλος, wie 13 10, = als ein Ganzer; s. A. T. Robertson Grammatik des nt. Griechisch 1911 p. 118. Das ἐκβάλλειν wird wohl nicht die Entfernung aus dem Lokal besagen sollen (so die Catene 294 4 ἐκ τοῦ ἱεροῦ), sondern entsprechend 22 und nach III Joh 10 den Ausschluß aus der Synagoge.

Die Blindenheilung hat ihre synoptischen Parallelen Mc 8 22—26 Mt 9 27—31 Mc 10 46—52 = Mt 20 29—34 = Lc 18 35—43. Vielleicht stammt von dort (Mc 10 51. 52 = Mt 20 34 = Lc 18 41. 42. 43 vgl. Mt 11 5 = Lc 7 22) das ἀναβλέπειν Joh 9 11. 15. 18, das in seiner eigentlichen Bedeutung „das Gesicht wiederbekommen" zu einem Blindgeborenen schlecht paßt. Doch vgl. Pausanias IV 12 7 συνέβη τὸν Ὀφιονέα . . . τὸν ἐκ γενετῆς τυφλὸν ἀναβλέψαι. Von Blindenheilungen zeugen auch Inschriften in den Asklepiostempeln (vgl. Dittenberger Syll. 802 36. 93. 120 803 7 65 807 1), von denen besonders eine sachlich von großem Interesse ist; Syll. 807 15 ff. (wahrscheinlich aus dem Asklepiostempel auf der Tiberinsel in Rom, aus der Zeit nach 138 p. Chr.) Οὐαλερίῳ Ἄπρῳ στρατιώτῃ τυφλῷ ἐχρημάτισεν ὁ θεὸς ἐλθεῖν καὶ λαβεῖν αἷμα ἐξ ἀλεκτρυῶνος λευκοῦ μετὰ μέλιτος καὶ κολλύριον (Dittenb.: κολλυρίου) συντρῖψαι καὶ ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας ἐπιχρεῖσαι (dieses Verbum im NT nur Joh 9 6. 11) ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμούς· καὶ ἀνέβλεψεν (vgl. Joh 9 11. 15. 18) καὶ ἐλήλυθεν καὶ εὐχαριστησεν δημοσίᾳ τῷ θεῷ. Was die johanneische Geschichte von ihren synoptischen Seitengängern unterscheidet, ist, daß es sich um einen Blindgeborenen handelt. Die Absicht der Steigerung (vgl. die Heilung aus der Ferne zu 4 54 und die 38 Jahre der Krankheit 5 5) ist unverkennbar, und die unerhörte Größe der Wundertat wird 32 stark betont. Die ganze Art des 4. Evangelisten, wie die Erklärung 3 und der deutende Fingerzeig 7 machen es gewiß, daß das neue Zeichen, wie jene im 4. und 5. Kapitel (s. Exkurs zu 5 18), einer Idee zum Ausdruck verhelfen soll. Hat sich Jesus dort als die ζωή erwiesen, so stellt er sich hier als das φῶς dar (vgl. 1 4). Das Wunder ist Illustration zu 5. Vgl. Catene 288 3 φῶς ἑαυτὸν τοῦ κόσμου εἶπεν, ὡς φωτίζοντα τῶν πιστῶν τὰς ψυχάς, καὶ ὅτι ἤμελλεν ἀνοῖξαι τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ. Die ausgesponnenen, stets aufs neue wiederaufgenommenen Verhandlungen sollen einmal die Tatsächlichkeit des Zeichens gegenüber jeglichem Zweifel sicherstellen, sodann besonders die Schuld der Juden, die absolut nicht glauben wollen, recht kraß in die Erscheinung treten lassen. Hat doch zur Zeit des Evangelisten die Feindseligkeit der Juden den Christen gegenüber eine solche Höhe erreicht, daß die Messiasgläubigen aus der Synagoge ausgeschlossen werden.

εὑρίσκειν **35** vgl. zu 1 41. Ueber υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (so SBD syr sin) als messianische Selbstbezeichnung Jesu bei Joh vgl. zu 1 51, über υἱὸς τοῦ θεοῦ (AL fast alle Lateiner pesch) vgl. zu 1 34. Der Angeredete versteht **36** die Frage als Aufforderung, sich zur Ueberzeugung, daß es einen Messias gibt, zu bekennen. Zu der lebhaft anknüpfenden Entgegnung καὶ τίς ἐστιν . . vgl. 14 22 Mc 10 26 II Cor 2 2 und Blaß Grammatik § 77 6. Wie der Geheilte seinen Wohltäter, von dem er sich vertrauensvoll Auskunft erbittet, erkannt habe, das sollte man bei Joh gar nicht fragen. καὶ — καί **37** wie 6 36 7 28 12 28 15 24. Das προσκυνεῖν **38** ist schwerlich nur das huldigende

sagte: zum Gericht bin ich in diese Welt gekommen, damit die Nicht-
sehenden sehend und die Sehenden blind werden. Das hörten von den 40
Pharisäern, die bei ihm waren, und sagten zu ihm: wir sind doch
nicht auch blind? Jesus sagte zu ihnen: wenn ihr blind wäret, hättet 41
ihr keine Sünde. Nun aber sagt ihr: wir sehen; da bleibt es bei
eurer Sünde.

Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wer nicht durch die Tür 10
in den Hof der Schafe hineingeht, sondern anderswoher übersteigt,
der ist ein Dieb und Räuber. Der durch die Tür hineingeht, ist 2
Hirt der Schafe. Dem öffnet der Türhüter, und die Schafe hören 3
seine Stimme, und er ruft seine Schafe bei Namen und führt sie hin-
aus. Wenn er die Seinen alle hinausgebracht hat, zieht er vor ihnen 4

Neigen, wie etwa Ruth 2 10 II Reg 20 41 Mc 5 6 Mt 8 2 9 18 u. ö., sondern, zumal da es bei Joh sonst immer die Gott gezollte Verehrung bedeutet (4 20—24 12 20), die Anbetung, die dem joh. Christus als θεός zusteht. Zu εἰς κρίμα κτλ. **39** vgl. 3 19—21 5 24, andererseits 3 17 8 15 12 47. Zu dem Oxymoron (ein ähnliches 11 26), das mit leiblichem und geistigem Sehen und Blindsein operiert, vgl. die Wortspiele und Bilder Jes 6 9 42 16 56 10 und das 25. Kosmas- und Damianwunder (L. Deubner Kosmas und Damian 1907 p. 164 ff.). Hier erhält ein Blinder die Weisung, seine Augen mit der Milch einer treuen Ehefrau zu bestreichen. Ein von Argwohn geplagter Eifersüchtiger bestimmt seine Frau, dem Blinden von ihrer Milch zur Verfügung zu stellen. Und nun wird der Kranke von wirklicher Blindheit, der Gatte von der Blindheit der Eifersucht geheilt. Weinreich Antike Heilungswunder 175 f. Das dieser Erklärung Jesu entsprechende synoptische Element steht Mt 11 25, vgl. auch Mt 13 14. 15. Die Frage der plötzlich auftauchenden Pharisäer **40**, ob etwa auch sie zu den (geistig) Blinden gehören, beantwortet Jesus **41** dahin, daß sie sich keineswegs im Zustand unverschuldeter Blindheit befinden, ihre Sünde daher unaufhaltsam (μένει) zum Gericht führt. **X** 1—21 Die Hirtenrede. Die αὐλή **1** ist nicht das Gebäude selbst, sondern der an das Haus sich anschließende Hof: Jos. Ant. I 11 2. P. Lond. I p. 36. 49. P. Oxy. 104. 105. 243. 482. 490. 496. P. Fay. 31. 32. 100 u. ö. in den Papyri. P. Oxy. 75 spricht von dem Haus „im Stadtviertel der Hirten" (ἐπ' ἀμφόδου Ποιμενικῆς) mit der dazugehörigen αὐλή, wie denn auch Ilias IV 433 und P. Hib. 36 die αὐλή als Aufenthaltsort für die Schafe dient. ἀλλαχόθεν im NT Hapaxlegomenen (= ἄλλοθεν); vgl. P. Oxy. 237 V 15. Appian Punic. c. 126. Plutarch Fab. 6 p. 178[a], auch öfters in den Moralia, z. B. p. 1086[d] 1129[e]. κλέπτης und λῃστής beisammen wie Obad 5. Ueberhaupt ist diese Perikope mit alttestamentlichen Reminiszenzen durchsetzt. Ueber den Hirten **2** im AT vgl. den Exkurs zu 21. Der θυρωρός **3** hütet die Hoftüre, wie 18 16. 17 ἡ θυρωρός (das Maskulinum noch Mc 13 34) das Tor zum Hofraum (αὐλή 18 15 wie Mt 26 3) des hohepriesterlichen Palastes bewacht. τὰ ἴδια πρόβατα sollen schwerlich die Schafe eines Besitzers im Unterschied von den im gleichen Gehege befindlichen eines anderen sein, sondern blicken zurück auf den Räuber 1 und vor auf 5 den ἀλλότριος und 12 den Mietling, οὗ οὐκ ἔστιν τὰ πρόβατα ἴδια. κατ' ὄνομα wie III Joh 15 Ignatius Smyrn. 13 2. Benennung der einzelnen Tiere und Ruf bei Namen auch Theokrit 2 101 4 46. Longus Pastoralia IV 26. 38 ὁ δὲ Δάφνις καὶ ἐκάλεσέ τινας αὐτῶν ὀνομαστί. Zu ἐξάγει vgl. Pollux I 250, der ποιμαίνειν mit ἐπὶ νομὰς ἐξάγειν erklärt. ἐκβάλλειν **4** vgl. zu 5 7, auch Jac 2 25 und BGU 597 4 ἵνα βάλῃ

her und die Schafe folgen ihm; denn sie kennen seine Stimme. Einem
Fremden aber werden sie keineswegs folgen, sondern sie werden vor
ihm fliehen, weil sie die Stimme des Fremden nicht kennen. Diese
Rätselrede sprach Jesus zu ihnen; sie aber verstanden nicht, was das
zu ihnen Geredete bedeute. Da sagte Jesus wiederum zu ihnen: wahr-
lich, wahrlich, ich sage euch: ich bin die Tür zu den Schafen. Alle,
die vor mir gekommen sind, sind Diebe und Räuber: aber die Schafe
haben nicht auf sie gehört. Ich bin die Tür; wenn einer durch mich
eingeht, der wird gerettet werden, wird ein- und ausgehen und Weide

τὸν μόσχον πρὸ τῶν προβάτων. Das Vorausziehen des Hirten wie Ps 79 2. παροιμία **6**, im NT außerhalb des 4. Evangeliums nur II Petr 2 22 und im AT fast auf Sir beschränkt, bedeutet nach Joh 16 25. 29 die verhüllte Rede, in der sich absonderlich hohe Gedanken bergen. Das entspricht der Etymologie (παρ - οἶμος = neben dem gewöhnlichen Weg befindlich), der Erklärung des Suidas (παροιμία = λόγος ἀπόκρυφος) und dem Gebrauch bei Sir: 39 3 ἀπόκρυφα παροιμιῶν ἐκζητήσει 47 17, wo den παροιμίαι die ἑρμηνεία zur Seite tritt. Wie der synoptische Jesus, wenn er sich der Parabelrede bedient, in Rätseln spricht (Mc 4 11. 12), so der johanneische, wenn er παροιμίαι vorträgt. Er wird denn auch nicht verstanden und beginnt **7** mit einer Deutung oder Ergänzung, deren mangelnde Durchsichtigkeit allerdings den Zweifel an ihrer Ursprünglichkeit herausfordert (Wellhausen Joh 48 f. Schwartz 1908 p. 163. Heitmüller 798). Sie knüpft an den relativ nebensächlichen Begriff „Tür" an, während wir zu hören erwarten, wer der Hirt ist. Trotzdem, oder gerade deshalb ist das, auch zu 8 besser passende ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν τῶν προβάτων der sahidischen Uebersetzung gewiß Korrektur. Man mag sie für glücklich halten, Zeuge für eine von ihm etwa gerettete Urform unseres Textes ist der Sahide nicht. Wie 7—9 heute als Fortsetzung von 1—6 dastehen, ist Jesus die Tür zu den Schafen (so, nicht für die Schafe, ist der Genitiv τῶν προβ. aufzulösen; vgl. Ignatius Philad. 9 1 αὐτὸς ὢν θύρα τοῦ πατρός, auch Ps 117 20 ἡ πυλὴ τοῦ κυρίου), und alle, die mit diesen in Verbindung getreten sind, werden danach beurteilt, ob sie durch die Tür Eingang gefunden haben. Schon bevor er als Tür funktionieren konnte, ist man 8 gekommen. Freilich fehlt das πρὸ ἐμοῦ S syr sin it pesch. Das bedeutet aber nicht mehr, als wenn wir andererseits bei D das πάντες vermissen. In beiden Fällen soll durch Streichung die Deutung auf die alttestamentlichen Propheten unmöglich gemacht werden. Diese, bei Gnostikern (die Valentinianer bei Hippol. VI 35), dem Adversarius legis et prophetarum (in Augustins Gegenschrift II 16) und Manichäern (Augustin c. Faust. XVI 2. Theophylakt und Isho'dad, der auch Marcion namhaft macht) beliebt, erledigt sich durch 4 22 5 45—47 6 45 7 19 8 56 12 38—41. Chrysostomus Hom. 59 3 t. VIII p. 348$^{a.d}$ (ähnlich Theodor v. Heraklea Catene p. 300 f., auch ein sog. Theophorus bei Isho'dad und dieser selbst) lehnt sie ab, um auf Theudas, Judas und spätere falsche Messiasse hinzuweisen. Angesichts der engen Verbindung unserer Perikope mit dem Schluß von Kap. 9 (s. den Exk. zu 21) denkt man aber wohl besser an die von Jesus in leitender Stellung vorgefundenen Pharisäer. Für sich allein genommen würde **9** die Auffassung nicht nur gestatten, sondern fast erfordern, als sei Christus die Tür für die Schafe, d. h. die Herde der christlichen Gemeinde, die durch ihn des Heils teilhaftig wird und fette Weide findet. Im Rahmen des Ganzen und gefolgt von 10 kann es sich auch hier nur um Führer der Herde handeln, die für ihre Schafe Weide finden: Christus erscheint als Vermittler aller wahren

finden. Der Dieb kommt nur, um zu stehlen, zu schlachten und zu
verderben. Ich bin gekommen, damit sie Leben und Ueberfluß haben.
Ich bin der gute Hirte. Der gute Hirte läßt sein Leben für die Schafe.
Der Mietling, der nicht Hirte ist, dem die Schafe nicht zu eigen sind,
sieht den Wolf kommen und verläßt die Schafe und flieht — und der
Wolf raubt und zersprengt sie —, weil er ein Mietling ist und die
Schafe ihm nicht am Herzen liegen. Ich bin der gute Hirte, und ich
kenne die Meinen, und die Meinen kennen mich, wie mich der Vater
kennt und ich den Vater kenne, und ich lasse mein Leben für die
Schafe. Noch andere Schafe habe ich, die nicht aus diesem Hofe

---

geistigen Leitung. „Ein- und Ausgehen" und „Weide finden" sind geläufige alttestamentliche Ausdrücke und Bilder; vgl. für jenes Deut 28 6 I Reg 29 6 II Reg 3 25 III Reg 3 7 II Paralip 1 10 Ps 120 8, besonders Num 27 17, wo auch πρόβατα und ποιμήν erscheinen, für dieses I Paralip 4 40 Ezech 34 14. περισσὸν ἔχειν **10** = Ueberfluß haben; Xenophon Oec. XX 1 οἱ μὲν . . . περισσὰ ἔχουσιν, οἱ δὲ οὐδὲ τὰ ἀναγκαῖα δύνανται πορίζεσθαι. Mt 5 37. Unser Vers dient im wesentlichen der Ueberleitung zu 11. Nachdem zunächst dem echten, durch die Tür eingehenden Hirten 9 der lediglich von Eigennutz geleitete Dieb entgegengestellt war, tritt diesem wieder Jesus selbst gegenüber, nun nicht mehr als die Tür, sondern als Spender von Leben und Ueberfluß, d. h. **11** als guter Hirte. τιθέναι τὴν ψυχήν ist Joh eigentümlich 15. 17. 18 13 37. 38 15 13 I Joh 3 16 für das synoptische δοῦναι τὴν ψυχήν Mc 10 45 = Mt 20 28. Vgl. Judc 12 3 ἔθηκα τὴν ψυχήν μου ἐν χειρί μου, ebenso mit ἐν χειρί I Reg 19 5 28 21, und s. unten zu 17. μισθωτός **12** 13 auch Mc 1 20. Philo stellt dem Hirten den κτηνοτρόφος als ungeeigneten Führer der Herde gegenüber: de poster. Caini 98. 99 p. 243 f. Agricultura 27—29 p. 304 φαῦλος μὲν γὰρ ὢν ὁ ἀγελάρχης οὗτος καλεῖται κτηνοτρόφος, ἀγαθὸς δὲ καὶ σπουδαῖος ὀνομάζεται ποιμήν. οὐκ ὢν ποιμήν ist der einzige Fall, wo Joh im Widerspruch mit der für die κοινή des NTs geltenden Regel (Blaß Gramm. § 75 1) οὐ als Negation des Partizipiums verwendet. Paulus sagt I Cor 9 20 μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον. Ueber οὐ mit Partizipium im NT und den Papyri s. J. H. Moulton Einleitung 366 f. Zum Kampf des Hirten mit den wilden Tieren vgl. I Reg 17 34—36 Jes 31 4 Amos 3 21. Zum Ganzen vgl. Themistius I p. 10 f. Dindorf ποιμνίον ἐκεῖνο εὔκολον τοῖς λύκοις, ὅτῳ ὁ ποιμὴν ἀπεχθάνοιτο . . . κακὸς βουκόλος . . . αὐτὸς δὲ ἔσται μισθωτὸς ἀντὶ βουκόλου . . . ὁ δὲ ἀγαθὸς νομεὺς πολλὰ μὲν ὀνίναται ἐκ τοῦ ἔργου, πλείω δὲ ἔχει ἀντωφελεῖν, θηρία τε ἀπερύκων καὶ πόας ὑγιεινῆς προορώμενος· καὶ μὲν δὴ ἀντιφιλοῦσι μάλιστα βόες μὲν ἀγαπῶντα βουκόλον κτλ. **13** μέλει μοι περί τινος wie 12 6 Mc 12 14 = Mt 22 16 I Pt 5 7 I Macc 14 43 Sap 12 13 Ignatius Smyrn. 6 2. Barn 1 5. P. Lond. III p. 207 26 f. Zum Inhalt von **14 15** vgl. Od. Salomos 41 2 *und seine Kinder werden ihm bekannt sein* und Mt 11 27, zur Formelsprache das Zaubergebet des Astrampsychos (Wessely Denkschrift der Akad. Wien 1893 p. 55): οἶδά σε, Ἑρμῆ, τίς εἶ καὶ πόθεν εἶ . . . οἶδά σου καὶ τὰ βαρβαρικὰ ὀνόματα . . . . οἶδά σε, Ἑρμῆ, καὶ σὺ ἐμέ. ἐγώ εἰμι σὺ καὶ σὺ ἐγώ. Reitzenstein Poimandres 20 f. 245. Zu dem feierlichen Ich-Stil von 7—14 vgl. die von Diodorus Siculus I 27 mitgeteilte der Isis gewidmete Inschrift aus Nysa, die Isis-Inschrift von der Insel Ios (Inscriptiones Graecae XII, V 1 Nr. 14) und einen Londoner magischen Papyrus (P. Lond. I p. 69 f.). Alle drei Stücke abgedruckt bei Deißmann Licht vom Osten p. 89–94; s. auch die dort p. 90 3 notierten weiteren Beispiele. Nicht alle die „Seinen", für die Jesus sein Leben hingibt, stammen **16** aus der

sind. Auch die muß ich führen, und sie werden auf meine Stimme
17 hören, und es wird eine Herde sein, ein Hirt. Deshalb liebt mich der
18 Vater, weil ich mein Leben lasse, um es wieder zu nehmen. Niemand nimmt es mir, sondern ich lasse es von mir aus. Ich habe Machtvollkommenheit, es zu lassen, und ich habe Machtvollkommenheit, es wieder zu nehmen. Dieses Gebot habe ich von meinem Vater empfangen.
19 Da entstand wieder eine Spaltung unter den Juden um dieser Worte
20 willen. Viele von ihnen sagten: er ist besessen, und rast. Was hört
21 ihr auf ihn? Andere sagten: das sind nicht Worte eines Besessenen. Ein Dämon kann doch nicht Blinden die Augen öffnen?

αὐλή (auf diesem Wort liegt der Ton), d. h. dem Judentum. Er besitzt auch frei umherschweifende Schafe. Unbildlich: auch Heiden gehören seiner Gemeinde an (Isho'dad). Nach seiner Erhöhung wird er sie sammeln (11 52 12 32). Dieser Ausblick, der keinerlei Vorzugsstellung des Volkes Israel kennt (vgl. Mt 10 6 15 24), setzt die Wirksamkeit des Paulus voraus. Zur Zeit des Evangelisten beginnt sich die Hoffnung auf die eine Herde unter dem einen Hirten (vgl. zu diesem Ezech 34 23 37 24) zu erfüllen. Nach Plutarch de Alex. virt. I 6 p. 329ª (= Stoicorum veterum Fragm. ed. v. Arnim I 1905 p. 61 2) faßt sich die πολιτεία des Stoikers Zeno in dem einen Satz zusammen, ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ κατὰ δήμους οἰκῶμεν ἰδίοις ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίοις, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ἦ καὶ κόσμος ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ συντρεφομένης. Gegenbild zu dem von Joh gezeichneten Ideal ist die Vorstellung von der ursprünglichen und daher wiederkehrenden Religionseinheit der alten Nationen, von der Uebereinstimmung der Weltvölker bezüglich des Gottesglaubens. Vgl. Plutarch de Iside et Osir. 67. Celsus bei Origenes I 14. 24 V 41. 45 VIII 72. Minucius Felix 8. Maximus Tyr. Philosophumena XI 5ª Hobein. **17 18** kehrt zu dem Gedanken von 15ᵇ zurück, vervollständigt ihn aber, um die Möglichkeit des 16 geschilderten Erfolges zu erklären. Hier mit λαμβάνειν τὴν ψυχ. verbunden gewinnt das eigentümliche (s. zu 11) τιθέναι τ. ψ. vielleicht einen besonderen Sinn nach Analogie von 13 4. 12 τιθέναι und λαμβ. τὰ ἱμάτια. Aeußerungen der Stoiker über die ἐξουσία des Menschen, das Leben von sich zu werfen (z. B. Epictet IV 12 8), bieten nur rein formelle Anklänge. Die Auffassung der Auferweckung als eigener Leistung des Sohnes ist eigentümlich johanneisch; vgl. den Exkurs zu 2 22. Was den Sohn dazu befähigt, sagt 5 26. Der Sohn gehorcht, wenn er sein Leben hingibt, dem Gebot des Vaters. Irgendwelcher feindlichen Macht unterliegt er nicht: οὐδεὶς αἴρει αὐτὴν ἀπ' ἐμοῦ. Diese starke Betonung der Freiwilligkeit des Todes Jesu dient apologetischen Zwecken. Das Schisma **19** wie 7 43 9 16. Zu dem Vorwurf **20** vgl. 7 20 8 48 und das Urteil der Gottlosen über die Frommen Sap 5 4 τὸν βίον αὐτοῦ ἐλογισάμεθα μανίαν. Aehnliche Beurteilung des Jeremia durch die ἀσεβεῖς bei Jos. Ant. X 7 3. Die Gegenbewegung **21** wie 9 16. Ihr Grund ist der des Nikodemus 3 2. Hier wird erkennbar, weshalb der johanneische Christus gar keine Dämonischen heilt. Solche Taten sind zu gering, um ihn als fleischgewordenen Logos zu erweisen und die göttliche Herrlichkeit aufleuchten zu lassen. Teufel können durch Teufel ausgetrieben werden (Mc 3 22). Was Jesus tut, vermag kein Dämon zu vollbringen.

Der Rückgriff 21 auf das Heilungswunder offenbart den engen Zusammenhang von Kap. 10 und 9. Waren 9 39 die geistigen Führer des Volkes als Blinde bezeichnet worden (vgl. Mt 15 14 23 16. 24), so wird ihnen, die sich in betreff des

Darauf kam das Tempelweihfest in Jerusalem; es war Winter. Und 22 23
Jesus wandelte im Tempel in der Halle Salomos. Da umringten ihn die 24
Juden und sagten zu ihm: wie lange willst du uns in Spannung halten?

Blindgeborenen wenig ihrer Hirtenpflicht bewußt gezeigt (9 34), 10 1—13 erklärt, daß sie vielmehr Diebe und Räuber (10 1. 10) oder Mietlinge (10 12. 13) sind. Im Gegensatz zu jenen stellte sich Jesus als die Tür dar 7. 9, die allein den rechtmäßigen Eingang zu den Schafen vermittelt, im Gegensatz zu diesen ist er der gute Hirt. Als Hirt erscheint Jesus auch bei den Synoptikern; vgl. Mc 6 34 = Mt 9 36 Mt 25 32 Mc 14 27 = Mt 26 31 (Zach 13 7). In der Apoc weidet er die Völker (2 27 12 5 19 15 nach Ps 2 9), Hebr 13 20 ist er ὁ ποιμὴν τῶν προβάτων ὁ μέγας, I Petr 2 25 der Hirt oder 5 4 der Erzhirt mit Beziehung auf den urchristlichen Sprachgebrauch Hirt = Gemeindeleiter (I Petr 5 2. 3 Eph 4 11 Act 20 28 Joh 21 15—17). Vgl. zur Vorstellung von Jesus als dem Hirten Barn 5 12 I Clem 16 1 44 3 54 2 57 2. In der Aberciusinschrift heißt Christus der ποιμὴν ἁγνός, Ὃς βόσκει προβάτων ἀγέλας οὔρεσι πεδίοις τε, Ὀφθαλμοὺς ὃς ἔχει μεγάλους πάντα καθορώντας (nach Zahn Forschungen V 69). Ist hier heidnischer Einfluß kaum zu verkennen, so fragt sich, ob solcher auch Joh 10 zu verspüren ist. Die Art, wie hier von Jesus als dem Hirten gesprochen wird, kann vollkommen befriedigend erklärt werden aus alttest. Ideen, mit denen sich die Erfahrung von Golgatha (11. 15) verband. Vgl. Gott als Hirten Israels Jes 40 11 Jer 38 10 Ezech 34 11—16 Ps 73 1 77 52 78 13 79 2 94 7 99 3, David als Hirten Ps 77 70—72 Ezech 34 23 37 24, auch Micha 5 3, das Bild von den falschen und guten Hirten Jer 23 1—4 Ezech 34 1—10 Zach 11 4—9 IV Esra 5 18, endlich noch Ps 22 1 Jer 2 8 10 20 12 10. Aber bei der sonst sich bemerklich machenden geistigen Verwandtschaft zwischen Joh einerseits, Philo und den hermetischen Schriften andererseits, ist es erlaubt, auf diese hinzuweisen. Philo nennt den Logos den Hirten (der Seelen) de mutat. nominum 116 p. 596, de poster. Caini 68 p. 238, de agricultura 51 p. 308. Das Corpus Hermeticum ist Zeuge einer Frömmigkeit, die den Offenbarungsgott Νοῦς unter dem Bilde des Völkerhirten verehrt (I 2 bei Reitzenstein Poim. 328 ἐγὼ μέν, φησίν, εἰμὶ ὁ Ποιμάνδρης, ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς), der zugleich auch der Ἀγαθὸς δαίμων ist (Reitzenstein a. a. O. 24. 28—31 u. ö., s. Register). Beeinflußt ist diese Religion gewiß von dem Kult des Anubis, der in demotischen Zauberformeln mehrfach als der gute oder schöne Hirt erscheint (Griffith Demotic magical papyrus of London and Leiden p. 24 1 25. 27. 99. 103; vgl. Reitzenstein Wundererzählungen 126 1). „Auch die phrygische Religion kennt Gott als den Hirten" (Reitzenstein Mysterienreligionen 107). Attis wird vielfach so genannt (Hepding Attis 1903 p. 206 f.). Der Parsismus redet von Yima, „dem herrlichen, dem guten Völkerhirten" (Religionsgeschichtliches Lesebuch ed. Bertholet 1908 p. 343). Der hervorragende Platz, den sonach die Figur des Hirten in der Religionsgeschichte einnimmt, entspricht der hohen Schätzung der Tätigkeit des Hirten im Altertum; vgl. außer den oben zitierten alttest. Stellen Jes 63 11 (Moses als Führer des Volkes ποιμὴν τῶν προβάτων) Philo Quod det. pot. insid. soleat 25 p. 196 (οἱ ποιμαίνοντες ἀρχόντων καὶ ἡγεμόνων ἔχοντες δύναμιν); Vit. Mos. I 62 p. 90. Xenophon Memor. III 2.

10 22—39 Jesus auf dem Tempelweihfest. τὰ ἐγκαίνια **22**, im NT nur hier, war das Fest der Erinnerung an die Wiedereinweihung des Tempels durch Judas Makkabäus am 25. Kislew 165 vor Chr. Vgl. I Macc 4 36—59 II Macc 1 9. 18 10 1—8 Jos. Ant. XII 7 6. 7. Schürer[4] I 208 f. Die Bemerkung: es war Winter (nämlich Dezember) soll die Grundlage für **23** bilden. περιπατεῖν s. zu 7 1. Zu der auf der Ostseite des Heiligtums gelegenen Halle Salomos vgl. Act 3 11 5 12 Jos. Ant. XV 11 3; Bell. V 5 1. Nach Jos. Ant. XX 9 7 rührte sie noch von dem ursprünglichen Tempelbau her. Belege für die Redensart αἴρειν τὴν ψυχήν **24** bei Wetstein. Sie bedeutet hier offenbar: die Seele nicht zur Ruhe kommen lassen, in der Schwebe, in

25 Wenn du der Messias bist, sage es uns offen. Jesus antwortete ihnen:
ich habe es euch (schon) gesagt und ihr glaubt nicht. Die Werke, die
26 ich im Namen meines Vaters tue, die zeugen von mir. Aber ihr glaubt
27 nicht, weil ihr nicht zu meinen Schafen gehört. Meine Schafe hören auf
28 meine Stimme, und ich kenne sie und sie folgen mir, und ich gebe ihnen
ewiges Leben, und sie sollen in Ewigkeit nicht verloren werden, und
29 niemand wird sie aus meiner Hand reißen. Was mir mein Vater ge-
geben hat, ist größer als alles, und niemand vermag (es) aus der Hand
30 31 des Vaters zu reißen. Ich und der Vater sind eins. Da trugen die

Spannung halten. παρρησίᾳ im Gegensatz zu dunklen und rätselhaften Andeutungen. Die Juden haben darin Recht, daß sie ein unzweideutiges Selbstzeugnis aus dem Munde Jesu bisher nicht vernommen haben. Nur der Samariterin 4 26 und dem Blindgeborenen 9 37 hat er sich mit klaren Worten als Messias zu erkennen gegeben. Trotzdem hat auch Jesus **25** recht. Denn alle seine Reden in Jerusalem waren doch von dem Bewußtsein getragen gewesen, der Christus zu sein. Und als Messias und Gottessohn sollten ihn seine Werke bezeugen (vgl. 5 36). Bezeichnend für die johanneische Schreibweise (vgl. zu 7 24. 25 11 36) ist, daß **26** Jesus an die Allegorie vom Hirten und den Schafen anknüpft, unbekümmert darum, daß er sie vor über zwei Monaten und zu einem anderen Publikum gesprochen hat. Aus jener Rätselrede kennen wir die Elemente von **27**. Auch οὐ μὴ ἀπόλωνται **28** blickt auf sie (v. 10) zurück. Doch vgl. auch Mt 10 6 15 24 18 12—14 = Lc 15 4—7. ἁρπάζειν ἐκ τῆς χειρός wird unbildlich (II Reg 23 21 ἥρπασεν τὸ ὄρυ ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ Αἰγυπτίου) und, wie hier, bildlich (Plutarch Agesilaus 34 p. 615d ἐκ τῶν χειρῶν τῶν Ἐπαμινώνδου τὴν πόλιν ἐξαρπάσας) gebraucht. Vgl. auch Joh 6 39 und Jes 43 13. **29** ist ὃ δέδωκέν μοι πάντων μεῖζόν ἐστιν bezeugt von BSL (das μείζων neben ὅ der beiden letzteren ist wohl Schreibversehen) und fast allen Lateinern, auch Tertullian Prax. 22, Augustin Tract. in Joh 48 6 (der allerdings versteht: was der Vater mir gegeben hat, nämlich Logos, Licht usw. zu sein, ist größer als alles andere), gewiß auch als die schwierigere Lesart ursprünglich. Der absolute Wert der Gabe des Vaters sichert den Sohn gegen jeden Verlust daran. Dafür, daß 29 von der Hand des Vaters das gleiche gesagt worden war, wie 28 von der des Sohnes, bringt **30** die Erklärung. Die Einheit von Vater und Sohn ist nach 5 17. 19. 20 7 29 10 15 aufzufassen als gegenseitiges vollkommenes Kennen, das den Vater nur durch den Sohn wirken, den Sohn stets an das sich halten läßt, was ihm der Vater gezeigt. Diese sittliche Einheit schließt aber die Wesensgleichheit nicht aus 33 5 18 1 1. Der Ausdruck ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν für sich genommen könnte sogar noch mehr aussagen. Schon die stoische Philosophie hat die Einheit von Vater und Sohn in ihrer Weise formuliert. Chrysipp περὶ θεῶν (aus Philodems Schrift περὶ εὐσεβείας p. 80 Gomperz) ἅπαντά τ' ἐστὶν αἰθήρ, ὁ αὐτὸς ὢν καὶ πατὴρ καὶ υἱός, ὡς κἂν τῷ πρώτῳ μὴ μάχεσθαι τὸ τὴν Ῥέαν καὶ μητέρα τοῦ Διὸς εἶναι καὶ θυγατέρα. Der mythologische und theologische Ausdruck des physikalischen Begriffs αἰθήρ war für Chrysipp Zeus. Also ist Zeus Vater und Sohn. Unter dem Sohn war Apollo gedacht (vgl. Usener Rheinisches Museum LV p. 293). Die sog. Mithrasliturgie spricht von dem μέγας θεὸς Ἥλιος Μίθρας ed. Dieterich 2 5; und doch hat Mithras den Helios gezeugt und geschaffen 12 1. Vgl. Dieterich p. 68 und 155 f., wo noch einiges Vergleichsmaterial für die Vorstellung der Einheit von Vater und Sohn. Zu **31** vgl. 8 59. Zu λιθάζετε **32**

Juden aufs Neue Steine herbei, um ihn zu steinigen. Jesus antwor- 32
tete ihnen: viel schöne Werke habe ich euch vom Vater her sehen
lassen; welches von ihnen ist es, um dessentwillen ihr mich steinigen
wollt? Die Juden antworteten ihm: um eines schönen Werkes willen 33
wollen wir dich nicht steinigen, sondern wegen Lästerung, nämlich
weil du, der du ein Mensch bist, dich zum Gott machst. Jesus ant- 34
wortete ihnen: steht nicht in eurem Gesetz geschrieben: »ich habe ge-
»sagt: ihr seid Götter«. Wenn er die, an welche das Wort Gottes erging, 35
Götter genannt hat und die Schrift nicht außer Geltung gesetzt werden
kann, dürft ihr dann zu dem, den der Vater geweiht und in die Welt 36
gesandt hat, sagen: du lästerst, weil ich gesagt habe: ich bin Gottes
Sohn? Wenn ich die Werke meines Vaters nicht tue, glaubt mir 37
nicht. Wenn ich sie aber tue, so glaubt, wenn ihr auch mir nicht 38
glaubt, den Werken, damit ihr zu der Erkenntnis gelangt und der Er-
kenntnis lebt, daß in mir der Vater und ich im Vater. Da suchten 39
sie ihn wiederum zu fangen, und er entkam aus ihrer Hand.

= ihr versucht zu steinigen vgl. J. H. Moulton Einleitung 210. Zu **33** vgl. 5 18 und den Exkurs dazu. **34—36** führt Jesus den Nachweis, daß auch auf dem Gebiet des Monotheismus die Bezeichnung eines Menschen als Gott nicht ohne weiteres Lästerung bedeutet. Jesus zitiert Ps 81 6. Er kann sich auf das Gesetz berufen; denn νόμος ist auch die „Schrift" schlechthin. Vgl. 12 34 15 25 I Cor 14 21 und H. L. Strack PRE[3] IX 767. Im AT werden noch an anderen Stellen Menschen „Götter" genannt. Ex 7 1 δέδωκά σε θεὸν Φαραώ. Ex 22 28 θεοὺς οὐ κακολογήσεις, καὶ ἄρχοντας τοῦ λαοῦ σου οὐ κακῶς ἐρεῖς erklärt sich aus der Ueberzeugung, daß das Recht „vor Gottes Angesicht" gesprochen wird (Ex 22 8 Deut 1 17 19 17). Aquila und Symmachus haben Ex 21 6 für πρὸς τὸ κριτήριον τοῦ θεοῦ ein πρὸς τοὺς θεούς. Vgl. Philo Quod det. pot. insid. sol. 161 f. p. 222; de somn. I 229 p. 655 ὁ μὲν ἀληθείᾳ θεὸς εἷς ἐστιν, οἱ δ' ἐν καταχρήσει λεγόμενοι πλείους. Ueber die elastische Art des antiken Begriffs θεός s. Harnack Dogmengeschichte[4] I 138 f. ὁ λόγος τοῦ θεοῦ **35** ist das zitierte Schriftwort, nicht jegliche göttliche Ansprache, als ob alle, die einer solchen gewürdigt worden sind, Götter im weiteren Sinne heißen sollten. Ueber λύειν τὴν γραφήν s. zu 7 23. Das Verbum wird gebraucht vom Ungültigmachen göttlicher Orakel (Euripides Iph. in Aul. 1268) und vom Zurücknehmen einer Willensentschließung (Plutarch Apophth. 24 p. 179[a] τὴν μὲν κρίσιν οὐκ ἔλυσε). Wenn die Schrift **36** sogar gewöhnliche Menschen Götter nennt, wie kann man dann dem, sich Gottes Sohn zu nennen, wehren wollen, den der Vater ἡγίασεν (vgl. Jer 1 5 Sir 49 4 Joh 6 69 17 17. 19) καὶ ἀπέστειλεν (Jesus der Gottgesandte im joh. Sinn). In der jüdisch-christlichen Kontroverse über die Jesus zustehenden Prädikate berufen sich die Christen gegenüber dem Vorwurf der Lästerung auf die Schrift und **37 38** auf die Werke Jesu, die göttlicher Art sind. Zur Zeugniskraft der Werke Jesu vgl. 5 36 10 25 14 10. 11. γνῶτε καὶ γινώσκητε (BL gegen SA καὶ πιστεύσητε) unterscheidet Akt und Zustand. Zu ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν τῷ πατρί vgl. 14 10. 11 17 21 Ignatius Magn. 7 1 ὥσπερ οὖν ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν, ἡνωμένος ὤν. Da sich die Aussage Jesu inhaltlich mit der von 30 deckt, so sucht **39** die Feindseligkeit der Juden wie 31 einen tätlichen Ausdruck; doch vergeblich. Vgl. 8 59 und 7 30. 32. 44. 10 40—11 44 Die Auferweckung des Lazarus. Jesus, der

40 Und er ging wiederum fort über den Jordan hinüber an den Ort, wo
41 Johannes das erste Mal zum Taufen gewesen war, und blieb dort. Und
viele kamen zu ihm und sagten: Johannes hat keine Zeichen getan,
42 alles aber, was Johannes von diesem gesagt hat, war richtig. Und viele
11 kamen dort zum Glauben an ihn. Nun war da ein Kranker, Lazarus
von Bethanien, aus dem Dorfe der Maria und ihrer Schwester Martha.
2 Maria aber war es, die den Herrn mit Salbe gesalbt und seine Füße mit
3 ihren Haaren getrocknet hatte. Deren Bruder Lazarus war krank. Da
sandten die Schwestern ihm die Botschaft: Herr, sieh, der, den du lieb
4 hast, ist krank. Jesus aber sagte, als er es hörte: diese Krankheit
führt nicht zum Tode, sondern dient der Herrlichkeit Gottes, damit
5 der Sohn Gottes durch sie verherrlicht werde. Jesus aber hatte die
6 Martha und ihre Schwester und den Lazarus lieb. Als er nun hörte,

als Sohn mit dem Vater eins ist 30 und dessen Werke verrichtet 38, gibt den größten Beweis für seine göttliche Art durch die Wiederbelebung des Lazarus. Das πάλιν **40** rückblickend auf 1 28. τὸ πρῶτον, adverbiell wie τὸ λοιπόν, πολύ u. a., unterscheidet die frühere Wirksamkeit des Täufers von der späteren 3 23. **41 42** vgl. zu 1 8. Zu **XI 1** ἦν δέ τις κτλ. vgl. 5 5 und Ex 2 1. Der Name Λάζαρος, auch Lc 16 20. 23—25 Jos. Bell. V 13 7, = לְעָזָר ist Abkürzung von אֶלְעָזָר (Gott hat geholfen) und kommt in dieser längeren Form besonders häufig vor (vgl. Register zu Josephus Niese und Wetstein zu Lc 16 20). Λ. ἀπὸ Βηθανίας wie Jos. Bell. II 21 1 der ἀνὴρ ἀπὸ Γισχάλων. Das ἐκ τῆς κώμης M. καὶ M. tritt hinzu, um das neue Bethanien von dem 1 28 = 10 40 gemeinten zu unterscheiden als das judäische. S. über dieses zu Mc 11 1. Die beiden, im Evangelium bisher noch nicht erwähnten, Frauen werden als bekannte Größen eingeführt. Bekannt wohl aus der synoptischen Tradition (Lc 10 38—42). Maria scheint allerdings **2** dadurch zu einer dem Leser vertrauten Figur werden zu sollen, daß auf eine Geschichte hingewiesen wird, die wir dann später (12 1—8) erfahren. Mehr noch stört die Art, wie die überaus wichtige Mitteilung, daß der Kranke der Bruder der zwei Schwestern ist, beiläufig nachgetragen wird. Nach 1 war niemand auf ein solches Verwandtschaftsverhältnis gefaßt. Möglicherweise ist der Text hier in Unordnung. Vgl. Wellhausen Joh 52 f. Schwartz 1908 p. 166. Merx 263. Syr sin hat einen sehr viel einfacheren, aus diesem Grunde aber schwerlich ursprünglichen Text: *Und es geschah, daß Lazarus von Bethanien krank war, der Bruder der Maria und Martha. Maria aber ist die, welche gewaschen hat die Füße* (hier könnte allenfalls noch „Jesu“ gefolgt sein, sicherlich aber nicht mehr nach der neuesten Lesung von A. Smith-Lewis The Old Syriac Gospels 1910 p. 288 und z. St.). *Deren Bruder war Lazarus, welcher krank war.* In dieser Gestalt kann 2 kaum auf 12 1 ff., wo auch syr sin eine Salbung berichtet, vorausblicken. Aber von einer Waschung der Füße (Jesu) durch Maria erzählt auch der Syrer nirgends etwas. πρὸς θάνατον **4** gibt das Ziel der Krankheit an; vgl. I Joh 5 16. 17, während IV Reg 20 1 Prov 11 19 12 20 εἰς θάνατον vorziehen. θάνατος hier ein doppeldeutiger Ausdruck (s. zu 2 22), von Jesus als Totbleiben gemeint, von den Hörern als Sterben aufgefaßt. Die Aussage entspricht der von 9 3 (so Ephraem Komm. z. Diatess. p. 200 Auch. Moes.). Zu dem epexegetischen ἵνα-Satz vgl. Jes 52 13 ἰδοὺ συνήσει ὁ παῖς μου, καὶ ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται σφόδρα. **5** ist eine die Situation aufklärende Bemerkung nach Art von 5 9 9 14. Ueber ἀγαπᾶν und φιλεῖν s. zu 5 20. Der Pleonasmus ἔπειτα μετὰ τοῦτο

daß er krank sei, da blieb er noch zwei Tage an dem Ort, wo er war.
Dann erst sagte er zu den Jüngern: wir wollen wieder nach Judäa 7
ziehen. Die Jünger sagten zu ihm: Rabbi, neulich erst suchten dich 8
die Juden zu steinigen, und du gehst wieder dorthin? Jesus antwor- 9
tete: hat der Tag nicht zwölf Stunden? Wenn jemand bei Tag wan-
delt, stößt er sich nicht, weil er das Licht dieser Welt sieht. Wenn 10
aber jemand bei Nacht wandelt, stößt er sich, weil das Licht nicht in
ihm ist. Das sagte er, und danach sprach er zu ihnen: unser Freund 11
Lazarus ist eingeschlafen, aber ich gehe, ihn zu erwecken. Da sagten 12
die Jünger zu ihm: Herr, wenn er eingeschlafen ist, wird er gesund
werden. Jesus aber hatte von seinem Tode gesprochen. Sie aber 13
meinten, er rede von der Ruhe des Schlafes. Darauf nun sagte Jesus 14
offen zu ihnen: Lazarus ist gestorben, und ich freue mich, daß ich 15
nicht dort war, um euretwillen, damit ihr glaubet. Doch laßt uns zu

---

7 wie z. B. bei Sosipater (Athenaeus IX p. 378[b]) anstatt des viel häufigeren εἶτα μετὰ τοῦτο. ἄγωμεν wie 15. 16 14 31 Mc 1 38 Epictet III 22 55 ἄγωμεν ἐπὶ τὸν ἀνθύπατον. Das auf 10 31 zurückschauende νῦν **8** erlaubt nicht unbedingt einen Schluß auf große Kürze des Aufenthaltes von 10 40. Es ist = „neulich“ und wird Jos. Ant. XI 2 1 gebraucht, wo von dem vor über einem halben Jahrhundert zerstörten Jerusalem die Rede ist: διὰ τοῦτο καὶ νῦν ἠρημώθη. Vgl. c. Apion. I 8 46 περὶ τοῦ γενομένου νῦν ἡμῖν πολέμου. Wie 4 zu 9 3 so bildet **9 10** offenbar die Parallele zu 9 4 und will erklären, weshalb Jesus entgegen den Befürchtungen seiner Jünger, ohne Gefahr zu laufen, sich der Hauptstadt nähern darf. Zwölf Stunden Tageslicht mißt Gott dem Menschen zur Erledigung seiner Lebensarbeit zu. Jesu „Stunde“ ist noch nicht gekommen, die ihm zugewiesene Aufgabe noch nicht ganz gelöst. Deshalb können seine Gegner auch noch keine Macht über ihn gewinnen. Apollinaris Catene 315 20 διδάσκει ὁ κύριος, ὅτι πρὸ τοῦ καιροῦ τοῦ πάθους οὐκ ἂν ὑπὸ Ἰουδαίων τι πάθοι. Ueber τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου s. zu 8 12. Zu τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ (wofür D erleichternd ἐν αὐτῇ) vgl. Mt 6 23 = Lc 11 35. Auch κοιμᾶσθαι **11** ist doppelsinnig (s. zu 4), bedeutet im Munde Jesu „sterben“ 13 (vgl. Mt 27 52 Act 7 60 13 36 I Cor 7 39 11 30 15 6. 18. 20. 51 u. s.), nach der Auffassung der Jünger „schlafen“ 12. 13 (vgl. Mt 28 13 Lc 22 45 Act 12 6). Vgl. zu dem Spiel mit den Begriffen „Schlaf“ und „Tod“ Mc 5 39 = Mt 9 24 = Lc 8 52. ἐξυπνίζω ist der hellenistische Ersatz für ἀφυπνίζω (Phrynichus p. 96 ἐξυπνισθῆναι οὐ χρὴ λέγειν, ἀλλὰ ἀφυπνισθῆναι) und findet sich III Reg 3 15 Hiob 14 12 (ἄνθρωπος δὲ κοιμηθεὶς οὐ μὴ ἀναστῇ . . . καὶ οὐκ ἐξυπνισθήσονται ἐξ ὕπνου αὐτῶν) Plutarch de stoicor. repugn. 21 p. 1044[d]. Antoninus VI 31. Das Wissen Jesu um des Freundes Tod ist übernatürlicher Art; s. zu 1 42. 48 2 25 4 16. 49—53 5 6 6 64. **12** das übliche Mißverständnis; vgl. zu 2 20. Ueber die wohltätigen Folgen der Ruhe bei Krankheit zahlreiche Aeußerungen bei Wetstein. Vgl. Dio Chrysostomus Oratio XV 30 v. Arnim καὶ γὰρ τοῖς νοσοῦσι μεγάλη ῥοπὴ πρὸς σωτηρίαν μικρὸν ἡσυχάσασιν. κοίμησις **13**, im NT nur hier, findet sich Plato Conviv. 10 p. 183[a] vom Schlummer, Sir 46 19 vom Tode. S. auch die Inschrift auf den Gräbern römischer Juden ἐν εἰρήνῃ ἡ κοίμησις αὐτοῦ (Berliner Geschichte der Juden in Rom I 1893 p. 72 ff.). Zu κοίμ. τ. ὕπνου vgl. Sap 17 14 τὸν αὐτὸν ὕπνον κοιμώμενοι. Der ὅτι-Satz **15** hängt von χαίρω ab (χαίρειν ὅτι wie Ex 4 31 II Cor 7 9. 16), der ἵνα-Satz erklärt das δι' ὑμᾶς. Origenes in Joh Fgm. LXXIX p. 545 f.

16 ihm gehen. Da sagte Thomas, genannt Zwilling, zu seinen Mitjüngern:
17 auch wir wollen gehen, um mit ihm zu sterben. Als nun Jesus an-
18 kam, fand er ihn bereits vier Tage begraben. Bethanien aber lag nahe
19 bei Jerusalem, etwa 15 Stadien entfernt. Viele Juden aber waren zu
Martha und Maria gekommen, um sie über den Bruder zu trösten.
20 Als Martha nun vernahm, Jesus komme, ging sie ihm entgegen. Maria

Preuschen „καὶ χαίρω δι' ὑμᾶς ὅτι οὐκ ἤμην ἐκεῖ“ · εἰ γὰρ ἦν ἐκεῖ οὐκ ἂν τεθνήκει Λάζαρος · ἀδύνατον γὰρ ἀποθανεῖν τινα παρόντος Ἰησοῦ. ἵνα δὲ ἀναστῇ ἐκ νεκρῶν ὁ ἀποθανών, ἐλθεῖν δεῖ τὸν Ἰησοῦν πρὸς τὸν ἀποθανόντα. δι' ὑμᾶς μέν, φησί, χαίρω, πιστεύοντας ἐκ τοῦ μαθεῖν, ὅτι ἀπέθανεν ἐκεῖνος οὐκ ὄντος μου παρ' αὐτῷ, καὶ ἵνα βεβαιωθῆτε ἐν τῇ πίστει. Θωμᾶς **16** = תְּאוֹם wird mit Δίδυμος übersetzt (20 24 21 2). Während das hebräische Wort außerhalb des NTs als jüdischer Eigenname nicht nachgewiesen zu sein scheint, findet sich das griechische schon in vorjohanneischer Zeit oft als Name; vgl. P. Lond. I p. 169. P. Oxy. 243. 251. 255. 263. 267. 288. P. Fay. 16 und im gleichen Bande Fayûm Ostraca 11. Ueber die in den Thomasakten (1. 31 οἶδα γάρ σε δίδυμον ὄντα τοῦ Χριστοῦ) ausgesprochene, bei den Syrern verbreitete Meinung, daß Thomas-Didymus Zwillingsbruder Jesu, nämlich mit dessen Bruder Judas identisch sei, vgl. Zahn Forschungen VI 346 ff. συνμαθητής im NT ἅπ. λεγ., aber z. B. bei Plato Euthyd. 1 p. 272c. Pollux VI 159. Diogenes Laërt. VI 2. Mart. Polyc. 17. Das Wort des Thomas ersetzt Mc 14 31 = Mt 26 35, erinnert zugleich an die Mahnung zur Leidensnachfolge Mc 8 34 ff. Jesus trifft **17** vier Tage nach dem Begräbnis, d. h. orientalischer Sitte gemäß (Act 5 6. 10) nach dem Ableben des L., in der Nähe seines Zieles ein. Die Unsicherheit der geographischen Angabe von 1 28 (s. dort) und damit von 10 40 macht auch die Auffassung der vier Tage schwankend. Ist Jesus so lange unterwegs gewesen, also unmittelbar nach dem Tode des L., den abzuwarten er seine Abreise um zwei Tage verschob (Chrysostomus Hom. 52 1 t. VIII p. 369b c. Ammonius in der Corderius-Catene 279. Ps.-Hippolyt Zum Ev. Joh. und der Auferweckung des Lazarus ed. H. Achelis p. 217), aufgebrochen? Oder fallen jene beiden Tage 6 hinter das Ableben des L., bilden also einen Teil der vier, deren Rest nur die Reise in Anspruch nimmt? Das ἦν **18** läßt so wenig wie die entsprechenden 18 1 19 41 einen Schluß auf den Untergang Jerusalems zu (Merx p. 272); s. zu 5 2. ἐγγύς wie Act 1 12. Die gewiß nicht als Latinismus zu betrachtende (J. H. Moulton Einleitung p. 162 f. gegen Blaß Gramm. § 34 8) Konstruktion ὡς ἀπὸ σταδίων δεκαπέντε ist sehr gewöhnlich. Vgl. 21 8 Apoc 14 20 Hermas Vis. IV 1 5. Diodor. Sic. I 51 XIX 25. Plutarch Aem. Paul. 18; Otho 11. Josephus Ant. V 1 4 VII 9 7 XIV 13 9 XVIII 3 2; Bell. I 3 5 II 10 2. Weitere Beispiele bei Krumbholz de praepositionum usu Appiano 1885 p. 24 ff. Vgl. die ähnliche Konstruktion mit πρό 12 1. 15 Stadien, etwas weniger als zwei römische Meilen (Peregr. Silviae p. 82 Geyer *fortisan secundo miliario a civitate*), sind $2^3/_4$ km. Die Nähe der Hauptstadt erklärt **19** den zahlreichen Besuch. Während SBCL πρὸς τὴν M. καὶ M. bezeugen, haben A u. a. πρὸς τὰς περὶ Μάρθαν καὶ Μαριάμ. Das würde nach klassischem Gebrauch und im Einklang mit II Macc 1 33 Act 13 13 bedeuten: M. und M. und die Ihren (etwa Dienerinnen). Es kann aber auch, was ungleich näher liegt und durch Analoga bei Späteren gedeckt ist, die Schwestern allein bezeichnen. Vgl. Diodor. Sic. I 16 οἱ περὶ τὸν Ὄσιριν = Osiris allein I 37 οἱ π. τ. Ἔφορον καὶ Θεόπομπον XIX 19 Ἀντίγονος μετεμέλετο ἐπὶ τῷ μὴ πεισθῆναι τοῖς περὶ Πύθωνα = A. bereute, dem P. nicht gefolgt zu sein. Zur Gewohnheit des Trauerbesuchs vgl. Philo de Abrahamo

aber blieb zu Hause sitzen. Da sagte Martha zu Jesus: Herr, wenn 21
du hier gewesen wärest, wäre mein Bruder nicht gestorben. Und nun 22
weiß ich, daß dir Gott gewähren wird, was du irgend von Gott er-
bittest. Jesus sprach zu ihr: dein Bruder wird auferstehen. Martha 23 24
sprach zu ihm: ich weiß, er wird auferstehen bei der Auferstehung
am jüngsten Tage. Jesus sagte zu ihr: ich bin die Auferstehung und 25
das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt;
und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird in Ewigkeit nimmer- 26
mehr sterben. Glaubst du das? Sie sagte zu ihm: ja Herr. Ich habe 27
den Glauben, daß du der Messias bist, der Sohn Gottes, der in die
Welt kommen soll. Und mit diesen Worten ging sie fort und rief ihre 28
Schwester Maria, der sie heimlich sagte: der Meister ist da und läßt
dich rufen. Als die das hörte, stand sie eilends auf und ging zu ihm. 29
Jesus aber war noch nicht in das Dorf gelangt, sondern befand sich 30
noch an der Stelle, wo Martha ihm begegnet war. Als nun die Juden, 31
die bei ihr im Hause waren und sie trösteten, die Maria schnell auf-
stehen und hinausgehen sahen, folgten sie ihr in der Meinung, sie
ginge zum Grabe, um dort zu weinen. Als nun Maria dahin kam, 32
wo Jesus sich befand, fiel sie bei seinem Anblick ihm zu Füßen mit
den Worten: Herr, wenn du hier gewesen wärest, wäre mein Bruder
nicht gestorben. Als nun Jesus sie weinen sah und die Juden in 33

260 p. 37. Die Charakteristik der Schwestern **20** stimmt ganz mit der von Lc 10 38—40 überein. Doch steht im 4. Evangelium Martha durchaus im Vordergrund und empfängt die Belehrung. Die Taten Jesu sind **22** Folgen göttlicher Gebetserhörung. Vgl. 41. 42 9 31. Dem Worte Jesu **23** folgt **24** das Mißverständnis der Martha. Ueber die Auferstehung am jüngsten Tage und ebenso **25 26** über die Auffassung vom Leben als gegenwärtigem Besitz, dem kein Tod etwas anhaben kann, s. zu 5 28, über die letztere auch zu 5 27. καὶ ἡ ζωή fehlt bei syr sin a l Origenes und Cyprian. Zu dem Gedankenspiel, das auf leiblichen Tod und höheres Dasein 25 physisches Leben und geistiges Sterben 26 folgen läßt, vgl. 9 39 und Philo de fuga et inventione 55 p. 554 ἐδίδαξε γάρ με, ὅτι καὶ ζῶντες ἔνιοι τεθνήκασι καὶ τεθνηκότες ζῶσι. τοὺς μέν γε φαύλους ἄχρι γήρως ὑστάτου παρατείνοντας νεκροὺς ἔλεγεν εἶναι τὸν μετ᾽ ἀρετῆς βίον ἀφῳρημένους, τοὺς δὲ ἀστείους, κἂν τῆς πρὸς σῶμα κοινωνίας διαζευχθῶσι, ζῆν εἰσαεί, ἀθανάτου μοίρας ἐπιλαχόντας. Martha erfaßt die Worte nicht in ihrer ganzen Tiefe, aber ihr Glaube, dem sie **27** in den Worten des Gemeindebekenntnisses Ausdruck verleiht, hält an Jesus fest. Vgl. die ähnlichen Bekenntnisse 1 50 6 69 4 42. Zu ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος vgl. 6 14. Das λάθρᾳ **28** erklärt Theodor von Heraklea (Catene 316 32) mit διὰ τὸ βούλεσθαι κεκρύφθαι τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου ἀπὸ τῶν παρόντων Ἰουδαίων, ὡς ἂν ἐχθρῶν Χριστοῦ καὶ διωκόντων αὐτόν. Mit ταχύ **29** wechselt **31** ταχέως ohne ersichtlichen Grund. Vgl. P. Oxy. 743 ταχὺ αὐτὸν ἐλθεῖν und P. Fay. 126 ἄνελθε οὖν ταχέως. S. auch τάχιον 13 27. Zur Totenklage an den Gräbern vgl. Sap 19 3. Zu der Szene **32** vgl. Cicero in Verrem V 49 129 *mihi obviam venit et ita me suam salutem appellans . . . filii nomen implorans mihi ad pedes misera iacuit, quasi ego eius excitare ab inferis filium possem.* Die Worte der Maria genau wie die der Martha 21. ἐμβριμᾶσθαι **33** bedeutet mit einem Dativ der Person verbunden (Mc 1 43 14 5 Mt 9 30)

ihrer Begleitung gleichfalls, ergrimmte er innerlich und brachte sich in
34 Erregung und sagte: wo habt ihr ihn hingelegt? Sie sprachen zu ihm:
35 36 komm, Herr, und sieh. Jesus kamen die Tränen. Da sagten die
37 Juden: sieh, wie er ihn lieb gehabt hat. Einige von ihnen aber sagten:
konnte dieser, der die Augen des Blinden aufgetan hat, nicht auch
38 bewirken, daß der da nicht starb? Jesus nun kommt, aufs Neue inner-
lich ergrimmend, zum Grabe. Das war aber eine Höhle, und ein Stein
39 lag davor [oder: darauf]. Jesus sagt: nehmt den Stein fort. Martha, die
Schwester des Gestorbenen, sagt zu ihm: Herr, er riecht schon; denn

---

„schelten", „anfahren", dient sonst überhaupt zur Bezeichnung der Aeußerung von Unwillen und Zorn; Thren 2 6 ἐνβριμήματι ὀργῆς. Libanius Declam. IV p. 590 22 Reiske. ἐτάραξεν ἑαυτόν, an sich = ἐταράχθη τῷ πνεύματι 13 21, soll den Affekt als selbstgeschaffen darstellen (Augustin. Ps.-Hippolyt 220. Theodor v. Heraklea in der Corderius-Catene 288), vielleicht „eine Verwahrung angesichts der, vom Standpunkt der stoischen ἀταραξία erhobenen, Vorwürfe und Instanzen gegen die Gottheit des Christus: keine passive, sondern spontane ταραχή" (H. Holtzmann Nt. Theologie [2] II 463 1). Origenes in Joh Frgm. LXXXIV p. 549 und Chrysostomus t. VIII 376 f. fanden die Aufwallung Jesu gegen sein πνεῦμα gerichtet, d. h. gegen die eigene Schmerzempfindung, die er heftig bekämpfe. Aber so, als Objekt zu ἐνεβρ., kann τῷ πνεύματι schon wegen des korrespondierenden ἐν ἑαυτῷ 38 nicht aufgefaßt werden. Und von eigenem schmerzlichem Affekt Jesu war bisher nicht die Rede. Es ist deshalb auch nicht angängig, den Zorn Jesu mit Cyrill Alex. und Ammonius (Catene 318 3) auf sein schwaches, der Trauer unterliegendes Fleisch zu beziehen, das er in der Kraft des heiligen Geistes hart anfahre. Als Motiv des Ergrimmens nennt der Evangelist das Weinen der Umstehenden, und zwar ihrer aller, nicht nur der Juden. Der joh. Christus sieht also wohl die schmerzliche Klage in seiner, des Lebensfürsten 25. 26, Gegenwart als Zweifel an seiner Macht, als Beleidigung seiner Majestät an. Die Frage **34** kann ὁ πόρρωθεν εἰπών, ὅτι τετελεύτηκεν, nicht aus Unwissenheit tun (Theodor v. Mops. Catene 318 9. Ammonius Corderius-Catene 288 f. Ps.-Hippolyt 220 f. 226. Isho'dad). Sie gehört zusammen mit Fragen wie die Gen 3 9 4 9 16 8 18 9 21 17. Ueber ἔρχου καὶ ἴδε s. zu 1 46. Die Bemerkung **35**, Jesus habe geweint, scheint neben seinem Grimm über die Tränen anderer 33 besonderer Erklärung bedürftig und hat so merkwürdige Deutungen gezeitigt, wie die des Isidor von Pelusium: Jesus wollte den Menschen ein Muster philosophisch wohl temperierter Trauerbekundung geben, um sie von bakchantisch zügellosen Schmerzensausbrüchen zurückzuhalten (Catene 318 13; s. auch Isho'dad), oder des Ps.-Hippolyt 224: *er wollte uns das Mitleid und die Menschenliebe gegenüber unseren Nächsten lehren.* Vielleicht haben wir hier das Ueberbleibsel einer Grundschrift vor uns, in der Jesus (vgl. Apollinaris Corderius-Catene 289) aus echter Sympathie mit den Leidtragenden Tränen vergießt (Wellhausen Joh 51 f.). In unserem Zusammenhang wird das Weinen Aeußerung der zornigen Stimmung 33 sein sollen. Die Deutung der Juden **36** fällt dann unter die bekannte Kategorie des Mißverständnisses. Ueber die Erwähnung des Blindgeborenen **37** vgl. die Bemerkungen zu 7 24. 25 10 26. Unter erneuter Erregung über den Ausdruck spöttischer Skepsis kommt Jesus **38** zum (über εἰς in dieser Bedeutung s. zu 8 20) Grabe, das entweder als Grotte im Fels (s. zu Mc 15 46) oder als Grube im Boden zu denken ist. τεταρταῖος **39** im NT nur hier. Doch sind derartige Bildungen häufig; vgl. die Beispiele bei

er liegt vier Tage. Jesus sagt zu ihr: habe ich dir nicht gesagt, daß 40
du, wenn du glaubst, die Herrlichkeit Gottes sehen wirst? Da nahmen 41
sie den Stein fort. Jesus aber hob die Augen auf und sprach: Vater,
ich danke dir, daß du mich erhört hast. Ich wußte ja, daß du mich 42
allenthalben erhörst; aber um der umherstehenden Volksmenge willen
habe ich gesprochen, damit sie glauben, daß du mich gesandt hast.
Und als er dieses gesagt, rief er mit lauter Stimme: Lazarus, komme 43
heraus. Der Tote kam heraus, die Hände und Füße mit Binden ge- 44
bunden, und sein Gesicht war mit einem Schweißtuch verhüllt. Jesus
sagt zu ihnen: macht ihn los und laßt ihn hingehen.

Wetstein, speziell zu τεταρταῖος Diodor. Sic. XVII 67. P. Tebt. 275 21. Dittenberger Syll. 890 20. Die Vierzahl ist hier wohl nicht ohne Absicht gewählt, sondern auf Grund der jüdischen Vorstellung, daß die Seele noch drei Tage lang den Leichnam umschwebt, ihn dann erst endgültig verläßt und so der Verwesung Raum gibt. S. hierüber Wetstein z. St. Bousset Judentum [2] 341 1. Böklen Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie 1902 p. 28 f. Die bereits beginnende Zersetzung macht das Wunder über die Maßen grandios. Vgl. die Worte Jesu an die Jünger bei Theodor von Mops. (Catene 316 8) μειζόνως εἰς τὴν πίστιν βεβαιωθήσεσθε τὴν ἐμήν, ὅταν ἴδητέ με καὶ τοῦτο δυνάμενον, τοὺς νεκροὺς ἤδη διεφθορότας ἀνιστάν. Entgegen der Sitte 19 40 war Lazarus, um dieses Wunder zu ermöglichen, nicht einbalsamiert, wozu freilich 44 nicht ohne weiteres stimmt. **40** mag sich auf 4 oder 23. 25 zurückbeziehen. Ueber die im Wundertun Jesu aufleuchtende δόξα τοῦ θεοῦ s. zu 2 11. Zum „Sehen der Herrlichkeit Gottes" vgl. Act 7 55 Jes 66 18. Das Aufheben der Augen zum Gebet **41** wie 17 1 Ps 122 1. Die Frage, ob und wann Jesus eine Bitte ausgesprochen hat, deren Erhörung er jetzt konstatiert, ist gegenstandslos, da der johanneische Christus überhaupt nicht wirklich beten kann. Ist er doch eins mit dem Vater (10 30) und besteht doch sein Tun in der Ausführung dessen, was ihm der Vater zeigt (5 19). Es würde mit der Bitte nicht anders stehen, wie mit dem Dank, der sich ausgesprochenermaßen **42** nicht an Gott richtet, sondern seine Zuhörer unter den Umstehenden sucht (Ps.-Hippolyt 224 „Förderung der Zuhörer"), eine Reflexion des Evangelisten in Gebetsform darstellt. **43** Zu φωνῇ μεγάλῃ ἐκραύγασεν vgl. Ignatius Philad. 7 1. **44** κειρία, im NT ἅπ. λεγ., wird erklärt durch ein Scholion zu Aristophanes Av. 816 ἡ κειρία ἐστὶν εἶδος ζώνης ἐκ σχοινίων, παρεοικυῖα ἱμάντι, ᾗ δεσμοῦσι τὰς κλίνας (vgl. Prov 7 16). ὄψις, anders als 7 24, = das Gesicht, wie Apoc 1 16. P. Amh. 141 12. Zu σουδάριον 20 7 Lc 19 20 Act 19 12 s. Wetstein zu Lc 19 20. Schürer [4] II 80. Hahn Rom und Romanismus 1906 p. 263 2 und die hier verzeichnete Literatur. Da erst das Auflösen der Binden dem Lazarus eigene Bewegung ermöglicht, muß das Herauskommen aus der Grabhöhle sich als wunderbares Hervorschweben vollzogen haben. Basilius Corderius-Catene 295: θαῦμα ἐν θαύματι. Ebenso Isho'dad.

Mit der Erweckung des Lazarus tritt der Umschwung im Drama des johanneischen Lebens Jesu ein. Aber auch als Lehrschrift genommen erreicht das 4. Evangelium hier seinen Höhepunkt. Dieser Beweis für die Göttlichkeit Jesu ist nicht mehr zu überbieten, ebensowenig freilich die Verstocktheit der Juden, die, die Finsternis verkörpernd, auch jetzt noch sich weigern, das Licht der Welt zu ergreifen. Es kann nicht befremden, daß die Eigentümlichkeiten der johanneischen Darstellungsweise hier besonders stark in die Augen fallen. Mißverständ-

45 Nun glaubten viele von den Juden, die zur Maria gekommen waren
46 und gesehen hatten, was er getan, an ihn. Einige aber von ihnen gingen
fort zu den Pharisäern und berichteten ihnen, was Jesus getan hatte.
47 Da riefen die Hohenpriester und Pharisäer ein Synedrium zusammen und
sagten: was tun denn [oder: eigentlich] wir? Dieser Mensch nämlich

nisse und doppeldeutige Ausdrücke begegnen mehrfach. Sowenig wie auf die Bitte der Mutter 2 4 und die Aufforderung der Brüder 7 6 reagiert Jesus sofort auf die Botschaft der Schwestern 6. Vielmehr wartet er zunächst, um dann seinerseits die Initiative zu ergreifen. Wie die früheren Wundergeschichten, so dient auch diese letzte und größte zur Illustration einer Idee, die 25. 26 ihren klaren Ausdruck findet. War die Speisung mit realer Nahrung ein Bild gewesen der Spendung himmlischer Kost, die das ewige Leben schafft, so ist die Verscheuchung des leiblichen Todes Mittel der Veranschaulichung eines Daseins geistiger Art, das der an Jesus Gläubige dauernd führen darf. Ist das jedoch die Bedeutung unserer Perikope, so wird man für ihre Geschichtlichkeit im engeren Sinne berechtigter Skepsis gegenüber nicht eben erbittert kämpfen. Zweifel aber erweckt einmal die Erzählung selbst mit ihren zahlreichen inneren Schwierigkeiten und Unmöglichkeiten; vgl. 6. 12. 37. 39. 41 f. 44. Sodann die Haltung der Synoptiker ihr gegenüber. Nicht nur wissen sie von diesem in voller Oeffentlichkeit verrichteten übergroßen Wunder nichts; sie lassen auch in ihrer Schilderung der letzten Lebenszeit Jesu keine Lücke erkennen, wo es eingeschoben werden könnte. Bei den älteren Evangelisten sind die Streitgespräche in Jerusalem und vor allem die Reinigung des Tempels völlig ausreichendes Motiv des Untergangs Jesu. Im 4. Evangelium hat der Herr, längst bevor er zum Todespassa nach Jerusalem kam, endgültig mit den „Juden" gebrochen, das Heiligtum gar schon bei seinem ersten Aufenthalt in der Hauptstadt gesäubert. So muß der Beschluß der Oberen, gegen ihn vorzugehen, anders begründet werden; und dazu dient das neue große Wunder 11 47. 48. 53. 57 12 10. 11. 17—19. Wie die Heilung des 38 Jahre Kranken und des Blindgeborenen, so stellt auch die Auferweckung des Lazarus den entsprechenden synoptischen Erzählungen (Jairustochter Mc 5 22. 23. 35—43 Par. Jüngling zu Nain Lc 7 11—17) gegenüber einen Superlativ dar. Hat Joh jene Geschichten durch eine sie weit übertreffende ersetzt, so hat er die ihm nötigen Elemente doch der älteren Tradition entnommen. Die Personen der neuen Erzählung stammen aus Lucas, die Schwestern aus 10 38—42 (s. zu 20), Lazarus aus 16 19—31, dem bekannten Gleichnis. Dieses enthält bereits den Grundgedanken unserer Perikope. Lazarus soll nach Wunsch des Reichen auf die Erde zurückgehen, um dessen Brüder zu bekehren. Doch Abraham entscheidet 31 εἰ Μωυσέως καὶ τῶν προφητῶν οὐκ ἀκούουσιν, οὐδὲ ἐάν τις ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ πεισθήσονται. Joh bestätigt das: Lazarus erscheint wirklich wieder auf Erden und die Juden bleiben verstockt.

11 45—57 Der Todesbeschluß des Synedriums. Das Wunder findet **45 46** eine zweispältige Beurteilung (vgl. 7 43 9 16 10 19). Bei den einen führt es zum Glauben (vgl. 2 23 4 39 8 30, auch 2 11), andere dagegen bleiben, was syr sin ausdrücklich sagt, ungläubig und denunzieren Jesus bei den Pharisäern. Ueber diese vgl. zu 1 24. Zum Plural ἀρχιερεῖς **47** und zu συνέδριον s. den 2. Exkurs zu Mc 8 31. τί ποιοῦμεν; könnte eine Frage des Zweifels oder der Ueberlegung sein. Nach klassischem Gebrauch würde man allerdings den Konjunktiv oder den Indikativ Futuri erwarten, und in beiderlei Richtung ist unser Text „verbessert" worden. Doch vgl. Hermas Sim. IX 9 1 τί ποιοῦμεν περὶ τούτων τῶν λίθων; Immerhin ist diese Verwendung des Indik. Praes. eine große Seltenheit (Blaß Grammatik § 64 6). Das NT gebraucht, um auszudrücken „was sollen wir tun?", sonst immer den Kon-

tut viele Zeichen. Wenn wir ihn gewähren lassen, werden alle an ihn 48
glauben, und die Römer werden kommen und uns Ort und Volk
nehmen. Aber einer von ihnen, Kaiphas, der Hoherpriester jenes Jahres 49
war, sagte zu ihnen: ihr versteht doch gar nichts und ihr überlegt 50
auch nicht, daß es für euch besser ist, wenn ein Mensch für das Volk
stirbt, als wenn das ganze Volk zugrunde geht. Das aber sagte er 51
nicht von sich aus, sondern, da er Hoherpriester jenes Jahres war,

junktiv Joh 6 28 Lc 3 10. 12. 14 Act 2 37 4 16. τί ποιοῦμεν; ist wohl eine rhetorische Frage, angelegt auf die Antwort „nichts", deren Begründung der ὅτι-Satz bringt. Vgl. τί ποιεῖς; Aristoph. Nub. 723; Vesp. 1443. Epictet II 15 7 III 5 15. Aehnliche Ausrufe in der ersten Person sind τί φημί; τί πάσχω; Speziell τί ποιοῦμεν; bei Epictet II 4 2. Zur Befürchtung **48**, daß eine weitere Wundertätigkeit Jesu seine Erhebung zum messianischen König und damit ein Einschreiten der Römer herbeiführen würde, vgl. 6 15 12 13 18 33 19 12. ἔθνος, was 50 von λαός nicht unterschieden wird, vom Volke Israel auch Gen 12 2 Ex 19 6 33 13 Deut 4 6 ff. Jes 1 4 Lc 7 5 23 2 Act 10 22 24 3. 10 26 4 28 19. ὁ τόπος kann die Stadt sein (so syr sin Chrysostomus t. VIII 386e), wird jedoch auch speziell vom Tempel gebraucht Act 6 13. 14 7 7; vgl. Joh 4 20 II Macc 5 17—20. Ueber εἷς τις **49** s. zu Mc 14 47. Joseph, genannt Kaiaphas, amtierte von 18—36 p. Chr. (vgl. Jos. Ant. XVIII 2 2 4 3 Mt 26 3. 57 Lc 3 2 Joh 18 13. 14. 24. 28 Act 4 6). Angesichts dessen sowie der Tatsache, daß der Hohepriester auf Lebenszeit gewählt wurde, ist die noch zweimal (51 18 13) wiederkehrende Bemerkung, K. sei ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου gewesen, sehr merkwürdig. Der Genitiv ist schwerlich ein temporaler (Zahn Joh 487 f., dagegen A. Bischoff Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. 1908 p. 166 f.), sondern wiederzugeben mit „Hoherpriester jenes Jahres" und setzt voraus, daß das hohepriesterliche Amt in Jerusalem, wie etwa das in Kleinasien (vgl. Mommsen Römische Geschichte V p. 318. Marquardt Röm. Staatsverwaltung I² 506) jährlich seinen Inhaber wechselte. So haben die alten Väter unsere Stelle verstanden und entweder behauptet, daß jeder Hohepriester (Chrysostomus Hom. 65 1 t. VIII 389e = Catene 319 27. Theodor v. Mops. 260 Chabot. Isho'dad) oder daß wenigstens Kaiphas (Hieronymus zu Mt 26 57 ed. Vallarsi VII 223 unter schwindelhafter Berufung auf Josephus: *refert Iosephus istum Caipham unius tantum anni pontificatum ab Herode pretio redemisse*) nur ein Jahr im Amte gewesen sei. Vgl. den ähnlichen historischen Verstoß I Macc 8 16 15 16: ein Konsul in Rom. Die **50** geforderte Opferung des einzelnen zugunsten der Gesamtheit mag einem dem damaligen Judentum geläufigen Grundsatz entsprechen. Vgl. II Reg 20 20—22 Jonas 1 12—15 Jos. Bell. VI 2 1 und Rabbinisches bei Wetstein und Merx 298 f. Zu ἀφ' ἑαυτοῦ **51** vgl. Diodor. Sic. XVII 56 p. 142. Andocides Orat. 2 4 οὗτοι οὐκ ἀφ' αὑτῶν ταῦτα πράττουσιν. Zu der Vorstellung, daß nicht der Mensch selbst, sondern eine höhere Macht aus ihm heraus redet, s. Plutarch Timol. 3 p. 237 θεοῦ τινος, ὡς ἔοικεν, εἰς νοῦν ἐμβαλόντος τῷ ἀνθρώπῳ. Epictet III 1 36 ταῦτά μοι Ἐπίκτητος οὐκ εἴρηκεν· πόθεν γὰρ ἐκείνῳ; ἀλλὰ θεός τις ποτ' εὐμενὴς δι' ἐκείνου. Vgl. auch Mt 16 17 und den Midrasch Sota 12b, wo die Aeußerung der Tochter Pharaos beim Auffinden des Kästchens mit dem Moseskind als eine unwillkürliche Weissagung aufgefaßt wird (Wünsche Neue Beiträge p. 545). Aber bei Joh spricht kein gewöhnlicher Mensch, sondern der Hohepriester, und zwar eben in seiner Eigenschaft als solcher. Schwerlich liegt dem der Glaube zugrunde, daß an der Familie des Oberpriesters eine prophetische Qualität hafte, wovon Merx 300 f. an der eben angezogenen

52 weissagte er, daß Jesus für das Volk sterben solle, und nicht nur für
das Volk, sondern um auch die zerstreuten Kinder Gottes zu sammeln.
53 54 Von dem Tage an waren sie sich schlüssig, ihn zu töten. Da ging
Jesus nicht mehr öffentlich umher unter den Juden, sondern machte
sich von da fort auf das Land nahe der Wüste in eine Stadt mit
55 Namen Ephraim und hielt sich dort mit den Jüngern auf. Das Passa
der Juden aber war nahe, und viele zogen hinauf vom Lande nach
56 Jerusalem vor dem Passa, um sich zu heiligen. Da suchten sie Jesus
und sagten zu einander, im Tempel stehend: was denkt ihr? Er wird
57 wohl nicht zum Feste kommen? Die Hohenpriester und die Phari-

---

Stelle Sota 12^{b} eine Andeutung fand. Nur um die Person des Hohenpriesters selbst handelt es sich im 4. Evangelium. Nach Ex 28 30 Lev 8 8 Num 27 21 gab der Hohepriester die göttlichen Orakel vermittelst der Urim und Tummim; vgl. Jos. Ant. VI 6 3. Zwar gehört diese Art der Prophezeiung nach Jos. Ant. III 8 9 der Vergangenheit an, und für Johannes Hyrkan tritt Bell. I 2 8 die Prophetengabe als etwas Eigenes neben das hohepriesterliche Amt: τρία γοῦν τὰ κρατιστεύοντα μόνος εἶχεν, τήν τε ἀρχὴν τοῦ ἔθνους καὶ τὴν ἀρχιερωσύνην καὶ προφητείαν· ὡμίλει γὰρ αὐτῷ τὸ δαιμόνιον ὡς μηδὲν τῶν μελλόντων ἀγνοεῖν. Doch sagt Philo de special. leg. IV 192 p. 367 f.: ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἱερεὺς εὐθύς ἐστι προφήτης, οὐ γένει μᾶλλον ἢ ἀρετῇ παρεληλυθὼς ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντως ὄντος θεραπείαν, προφήτῃ δ' οὐδὲν ἄγνωστον, ἔχοντι νοητὸν ἥλιον ἐν αὑτῷ κτλ. Immerhin ist zu bemerken, daß sich in den Augen des Juden Prophet und Priester längst nicht so nahe stehen, wie für den Griechen μάντις und ἱερεύς. Da nicht auf den Namen, sondern ausdrücklich auf die Stellung des Kaiphas verwiesen wird, darf man zur Erklärung der Rolle, die er hier spielt, kaum mit de Lagarde Mitteilungen IV 18 die Gleichung arabisch *Kaif* = Wahrsager heranziehen, trotz 9 7 20 24. Der Tod Jesu kommt **52** nicht nur seinem Volke zugute, sondern allen in der Welt verstreuten Gotteskindern (10 16), die dadurch zu einer Gemeinde zusammengeführt werden. συνάγειν εἰς ἕν = sammeln wie Plato Phileb. p. 23^{c}. Dionys. Hal. II 45 3 p. 331 συνάξειν εἰς ἓν τὰ ἔθνη u. s. Die schon lange bestehende Absicht, Jesus zu töten (5 18 7 1. 19. 25. 32. 45 8 40. 59 10 31 11 8. 16) zeitigt **53** einen förmlichen Beschluß. Zu παρρησίᾳ **54** s. 7 4. Die Angaben des Eusebius über Ephraim sind gegen Zahn Joh 488 100, Schürer^{4} I 233 23 u. a. wohl mit Schwartz 1908 p. 173 1 auf zwei Ortschaften dieses Namens zu verteilen. Die eine, ein großes Dorf, liegt 20 Millien nördlich von Jerusalem (Onomast. ed. Klostermann p. 86 1 90 18 καὶ ἔστι νῦν κώμη Ἐφραεὶμ μεγίστη περὶ τὰ βόρεια Αἰλίας ὡς ἀπὸ σημείων κ), die andere 5 Millien östlich von Bethel (p. 28 4). Der Kirchenvater bezog, wie die Mosaikkarte von Medaba, die Evangelienstelle auf den erstgenannten Flecken. Dieser ist wahrscheinlich auch II Reg 13 23 I Macc 11 34 Jos. Bell. IV 9 9 gemeint; vgl. II Paralip 13 19. Zu diesem Ephraim paßt das ἐγγὺς τῆς ἐρήμου freilich nicht eben gut (Merx 302). Chrysostomus t. VIII 390^{c} nennt den Ort Ἐφρατά. D hat die merkwürdige Lesart ἀπῆλθεν εἰς τὴν χώραν Σαμφουρειν (= Sepphoris) ἐγγὺς τῆς ἐρήμου εἰς Ἐφραὶμ λεγομένην πόλιν. Die synoptische Ueberlieferung kennt den Aufenthalt in Ephraim nicht. ἁγνίζειν bedeutet **55** die Beseitigung der levitischen Unreinheit; vgl. 18 28 Ex 19 10 f. Num 9 16 II Paralip 30 17 f. Zu **56** vgl. die ähnliche Situation 7 11. Ueber das im NT seltene, bei Joh nur **57** vorkommende ὅπως vgl. Blaß Grammatik § 65 2. An unserer Stelle scheint es der Abwechslung wegen verwendet zu sein, da ein ἵνα un-

säer hatten aber Befehle ausgegeben, es anzuzeigen, wenn jemand seinen Aufenthalt wüßte, um ihn festzunehmen.

Jesus nun kam 6 Tage vor dem Passa nach Bethanien, wo Lazarus 12
war, den Jesus von den Toten auferweckt hatte. Da bereiteten sie ihm 2
dort ein Gastmahl, und die Martha wartete auf, Lazarus aber gehörte zu
denen, die mit ihm zu Tisch lagen. Da nahm die Maria ein Pfund echter 3
kostbarer Narde, salbte die Füße Jesu und trocknete mit ihren Haaren

mittelbar vorherging. In den ägyptischen Papyri findet es sich in der Regel in Petitionen, doch gelegentlich auch in Privatbriefen: P. Oxy. 532 13 P. Fay. 121 10. **XII** 1—8 Die Salbung in Bethanien. Von den synoptischen Seitenstücken Mc 14 3—9 = Mt 26 6—13 (vgl. Lc 7 36—50), deren Erklärung heranzuziehen ist, weicht Joh, der aus der älteren Form der Erzählung nur die Oertlichkeit und den allgemeinen Verlauf festhält, erheblich ab. Das πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα **1** ist schwerlich Nachbildung der römischen Datierungsformel (*ante diem tertium Kalendas*), wogegen allein schon das Alter einzelner Belege spricht (Blaß Gramm.[2] p. 128 1). Andere Gegengründe bei Zahn Joh 490 1 und J. H. Moulton Einleitung 161 f. Bei diesem, Wetstein und besonders W. Schulze Graeca latina 1901 p. 15 zahlreiche Beispiele. Vgl. u. a. Amos 1 1 4 7 II Macc 15 36 Jos. Ant. XV 11 4; Bell. VI 5 3; c. Apion. II 2 16. Plutarch Symp. 8 p. 717[d]. Lucian Macrob. 12; de mort. Peregr. 1. Mysterieninschrift von Andania (Dittenberger Syll. 653 70) πρὸ ἁμερᾶν δέκα τῶν μυστηρίων. P. Fay. 118 15 πρὼ δύο ἡμερῶν ἀγόρασον τὰ ὀρνιθάρια τῆς εἰορτῆς = kaufe die Vögel zwei Tage vor dem Fest. S. zu 11 18. Die Berechnung der Tage ist unsicher, da nicht feststeht, wo man seinen Ausgangspunkt zu nehmen hat und ob der betreffende Tag mitzuzählen sei oder nicht. Geht man vom 14. Nisan, als dem Tag der Passalämmer aus, so kommt man, ihn mitrechnend, auf den 9., im anderen Fall auf den 8. N. Wenn Jesus nach Joh am Freitag, den 14. N., starb (s. zu 18 28), so fällt der 9. auf Sonntag, der 8. auf Sabbat. Gegen die letztere Zählung kann man bei der Stellung des joh. Jesus zum Gesetz kaum etwas ausrichten mit der Bemerkung, daß der Feiertag die Reise verboten haben würde. Nach der Didaskalia 21 p. 100 Achelis-Flemmig war Jesus am Montag, 10. N., im Hause Simons des Aussätzigen, das nach Mc 14 3 = Mt 26 6 (vgl. Lc 7 40. 43. 44) den Schauplatz für die Salbung abgegeben hat. Uebrigens hat sich Joh, als er die Worte schrieb, schwerlich des Datums und Wochentages vergewissert. Sicher ist nur, daß er den erzählten Vorfall um 3—4 Tage weiter von dem Passa entfernt als Mc 14 3 = Mt 26 6 und daß er ihn im Gegensatz zu diesen (Mc 11 1—10 = Mt 21 1—9) dem Einzug in Jerusalem vorausgehen läßt. Wo eigentlich das Gastmahl **2** stattfand und wer es veranstaltete, erfahren wir aus der ganz allgemein gehaltenen Angabe nicht. Nur treten die Geschwister von 11 1. 2 wieder auf, und von jedem der drei wird etwas ausgesagt. Martha dient wie Lc 10 40, Lazarus wird als einer der Tischgenossen bezeichnet, Maria **3** ist neben Jesus Hauptperson. Bei den Synoptikern hat die salbende Frau keinen Namen. λίτρα, im NT nur hier und 19 39, in den Papyri häufig, auch Jos. Ant. XIV 7 1, ist das römische Pfund (*libra*) in der Kaiserzeit = 327½ Gramm. μύρου νάρδου πιστικῆς wörtlich nach Mc 14 3 (s. dort), dazu πολυτίμου nach Mt 26 7. Die Masse des Parfüms (s. darüber v. Wilamowitz Reden und Vorträge 204) kann nur die ungeheure Höhe der Jesus zukommenden Ehren illustrieren wollen; vgl. 19 39. Das ἐκμάσσειν mit den Haaren stammt aus Lc 7 38. 44, ist jedoch sehr wenig am Platz: bei Lc wischt die Sünderin ihre Tränen ab, bei Joh die Freundin

4 seine Füße ab. Das Haus aber ward erfüllt von dem Duft der Salbe. Judas
aber, der Iskariote, einer von seinen Jüngern, der ihn verraten sollte,
5 sagte: warum hat man diese Salbe nicht für 300 Denare verkauft und
6 den Armen gegeben? Er sagte das aber nicht, weil ihm die Armen am
Herzen lagen, sondern weil er ein Dieb war und als Führer der Kasse
7 die Einlagen auf die Seite brachte. Da sagte Jesus: laß sie es für den
8 Tag meines Begräbnisses behalten; denn die Armen habt ihr allezeit
bei euch, mich aber habt ihr nicht allezeit.

Jesu die kostbare Salbe, die nach Mc 14 3 = Mt 26 7 auf das Haupt gehört. Dem Logos gegenüber ist kein Akt der Demut zu groß. Der bei den Synoptikern fehlende Zug von dem das Haus erfüllenden Duft der Salbe (vgl. Cant 1 12) ist gewiß symbolisch zu verstehen nach Mc 14 9 = Mt 26 13, womit ihn bereits Origenes in Joh I 11 in Verbindung bringt. Theodor v. Heraklea Catene 323 20 τοῦ δὲ οἴκου πληρωθέντος τῆς ἐκ τοῦ μύρου εὐωδίας συμβολικῶς ἐπεδείκνυτο ἐκεῖνος, ὅπερ πνευματικῶς οὐκ εἰς μακρὸν ἀποτελεσθῆναι ἤμελλεν· εὐθὺς γὰρ μετὰ τὸ πάθος τῆς Χριστοῦ εὐωδίας ἡ σύμπασα κτίσις ὥσπερ μέγας οἶκος ἐπληρώθη μύρου .... ἡ τῆς γνώσεως εὐωδία τὸν ὅλον ἐπλήρωσε κόσμον. Statt den τινές Mc 14 4 oder οἱ μαθηταί Mt 26 8 **4** Judas. Zu seiner Charakteristik als Verräter (wie 6 64. 71) vgl. Dionys. Hal. IV 57 1 πλήθους πυνθανομένου, τίνες εἰσὶν οἱ μέλλοντες αὐτὸν προδιδόναι. Die Worte **5** im wesentlichen aus Mc 14 5, nur statt ἐπάνω δην. τριακοσ. einfach τριακ. δην. Das im NT nur **6** und 13 29 sich findende γλωσσόκομον ist (neben der älteren Form γλωσσοκομεῖον) reichlich bezeugt; so II Paralip 24 8. 10 ff. Jos. Ant. VI 1 2. Greek Pap. ed. Grenfell 1895 14 3. P. Oxy. 521 12. P. Tebt. 414 21. P. Lond. I p. 118 55. 56. Es ist ein Behälter für alle möglichen Gegenstände, auch für Geld, wie z. B. II Paralip 24 8. 10. Plutarch Galba 16 p. 1060a. Die Phrase βάλλειν εἰς γλ. Jos. Ant. VI 1 2. P. Lugd.-Bat. II W 23 30, speziell vom Geld II Paralip 24 10 (vgl. Mc 12 41—44 Mt 25 27 27 6 Lc 21 1 ff.). βαστάζειν kommt bei Joh in dreierlei Bedeutung vor, von denen die mittlere die Brücke zwischen den beiden anderen schlägt: 1. tragen, auch herbringen (10 31 19 17, bildlich 16 12); 2. wegtragen (20 15); 3. widerrechtlich forttragen, entweder gewaltsam raubend oder heimlich stehlend; so z. B. Jos. Ant. VIII 10 3 IX 7 1 XII 5 4 XIV 7 1. P. Oxy. 79. P. Fay. 108 16. P. Tebt. 330 7 331 11 332 15. BGU 46 10 157 8 731 II 9 769 4. P. Genève I 1896 47 8. So verstand das Wort an unserer Stelle bereits Origenes. Die Antwort Jesu **7** ist nicht recht durchsichtig. Die Beziehung auf den ἐνταφιασμός versteht sich Mc 14 8 (vgl. Mt 26 12), woher sie stammt, nicht ebenso bei Joh. Was soll Maria aufbewahren? Die Auskunft: den Rest der Salbe, von der sie nur weniges an diesem Tage verbraucht hatte, verträgt sich gleich schwer mit αὐτό wie mit 3, mag aber den Sinn des Evangelisten treffen, der den synopt. Gedanken, daß der Tat prophetische Bedeutung zukomme, nicht mehr begriff. Dann läßt sich auch die **8** erfolgende Zufügung von Mc 14 7 = Mt 26 11 verstehen, die Schwierigkeiten bereitet, da die Worte, auf die sich der Satz bei den Synoptikern bezieht, von Joh nicht übernommen sind (Schwartz 1908 p. 178 1). 12 9—19 **Der Einzug in Jerusalem.** Die synoptischen Parallelen sind Mc 11 1—10 = Mt 21 1—9 = Lc 19 28—38. In ihnen kommt Jesus von Jericho, um sich direkt nach Jerusalem zu begeben. Bei Joh findet sich Jericho überhaupt nicht. Statt dessen bleibt Jesus über Nacht in Bethanien und tritt sodann die Reise nach der Hauptstadt an. Die Beschreibung des Einzugs ist wenig anschaulich. 14. 15 wird nachgebracht, was eigentlich zum mindesten dem Verse 13 vorangehen müßte.

Da erfuhr die aus den Juden bestehende große Menge, daß er dort 9
sei, und sie kamen nicht nur um Jesu willen, sondern um auch den La-
zarus zu sehen, den er von den Toten erweckt hatte. Die Hohenpriester 10
aber faßten den Beschluß, auch den Lazarus zu töten, weil um seinet- 11
willen viele Juden hingingen und an Jesus glaubten. Am Tage darauf 12
nahm eine große Volksmenge, die zum Fest gekommen war, auf die Kunde,
daß Jesus nach Jerusalem komme, Palmzweige und zog aus ihm ent- 13
gegen. Und sie riefen: »Hosianna, gepriesen der da kommt im Namen des
»Herrn«, der König von Israel! Jesus aber traf ein Eselein und setzte sich 14
darauf, wie geschrieben steht: »fürchte dich nicht, Tochter Zion, siehe 15
»dein König kommt auf einem Eselsfüllen sitzend«. Das verstanden seine 16
Jünger zunächst nicht; aber als Jesus verherrlicht war, da fiel ihnen
ein, daß dies auf ihn geschrieben war und sie es ihm so getan hatten.
Da legte die Volksmenge, die bei ihm gewesen war, als er den Lazarus 17
aus dem Grabe gerufen und von den Toten erweckt hatte, Zeugnis ab.
Deshalb zog ihm auch die Volksmenge entgegen, weil sie gehört 18
hatten, daß er dieses Zeichen getan habe. Da sprachen die Pharisäer 19

17. 18 endlich erklärt das Verhalten des Volkes aus dem letzten großen Wunder, das zum Motiv dafür dienen muß, weshalb Jesus, der doch schon so oft in Jerusalem war, gerade dieses Mal einen solch enthusiastischen Empfang findet. Zu der merkwürdigen Reihenfolge der Worte **9** ὁ ὄχλος πολύς (nach SBL) vgl. P. Paris. (in Notices et Extraits XVIII 2 1865) 60 2 ἀπὸ τῶν πληρωμάτων ἀρχαίων und BGU 248 τὰ ἔργα τῶν ἀμπέλων ἰδίων. Während in den synoptischen Evangelien die mit Jesus einziehenden Jünger und Volksmassen ihm die Huldigung darbringen, tun es **12** Festpilger, die ihm aus der Stadt entgegenkommen. βαΐον **13**, im NT Hapaxlegomenon, findet sich I Macc 13 51 und Cant 7 9 Symm., während die Papyri nur βαΐς zu haben scheinen (P. Lond. I p. 181. BGU 362). Palmenzweige schmückten den Triumphzug von Königen und Helden. Der Inhalt des Ausrufs im wesentlichen nach Mc 11 9 (vgl. Mt 21 9), während der βασιλεύς aus Lc 19 38 stammt. Ueber ihn vgl. zu 11 48. Das εὑρών **14** nach Mc 11 4 Lc 19 32. Aber bei den Synoptikern finden die Jünger den Esel, den sie nach Jesu Angabe aufsuchen (Mc 11 2 Mt 21 2 Lc 19 30), bei Joh „trifft" Jesus (zufällig?) das Tier (s. zu 1 41). ὀνάριον, im NT ἅπ. λεγ., aber z. B. bei Athenaeus XIII p. 582c. Epictet II 24 18. P. Oxy. 63. BGU 248 26, macht an manchen Stellen den Eindruck, nur formelles Diminutiv zu sein, wie ὠτάριον. Hier wohl ein kleiner Esel wegen des Füllens im Zitat. Zu ἐκάθισεν ἐπ' αὐτό vgl. Mc 11 7 Mt 21 7. Das **15** weder nach LXX noch nach dem Grundtext, eher unter Verkürzung nach Mt 21 5 zitierte Wort Zach 9 9 empfängt eine Einleitung nach Jes 44 2 Soph 3 16. Zu dem ganz das johanneische Gepräge tragenden Vers **16** vgl. 2 22 7 39 20 9 und Wrede Das Messiasgeheimnis in den Evangelien 1901 p. 183 f. 195. Die Wendung **19** ἴδε ὁ κόσμος (wozu vielleicht mit DL, Ferrargruppe, Lat. syr sin gegen SAB ein ὅλος zu fügen ist) enthält einen der bei den Juden beliebten übertreibenden Ausdrücke; vgl. Wetstein z. St. und Wünsche Neue Beiträge p. 546. Lc 19 48. Die mißmutigen Worte der Gegner sind dem Joh eine Weissagung auf das sieghafte Vordringen des Christentums, das er selbst erlebt hat. Der Jesus, der in Bethanien die Todesweihe empfangen hat, zieht die ganze Welt in seinen Bann, auch die Nichtjuden, wie die folgende Perikope lehrt. 12 20—36 Jesus und die

zu einander: ihr seht, daß ihr nichts ausrichtet; siehe die ganze Welt ist ihm nachgezogen.

20 Da waren aber einige Griechen unter denen, die hinaufzugehen
21 pflegten, um am Fest anzubeten. Die nun kamen zu Philippus, dem vom galiläischen Bethsaida, und baten ihn: Herr, wir möchten
22 mit Jesus bekannt werden. Philippus geht und sagt es dem Andreas;
23 Andreas geht mit Philippus, und sie sagen es Jesus. Jesus aber gibt ihnen zur Antwort: die Stunde ist gekommen, daß der Sohn
24 des Menschen verherrlicht werde. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: fällt das Weizenkorn nicht in den Boden und stirbt, so bleibt
25 es vereinzelt. Stirbt es aber, so trägt es reiche Frucht. Wer sein Leben liebt, verliert es, und wer sein Leben in dieser Welt haßt, wird
26 es für das ewige Leben bewahren. Wenn mir jemand dienen will, soll er mir folgen, und wo ich bin, da wird auch mein Diener
27 sein. Wenn mir jemand dienen will, wird ihn der Vater ehren. Jetzt ist meine Seele erschüttert; und was soll ich sagen? Vater, rette

---

Griechen. Die Ἕλληνες (vgl. 7 35) **20** sind nicht hellenistische Juden, auch nicht reine Heiden (Chrysostomus t. VIII 396[d] = Catene 326 29. Isho'dad; vgl. Merx 316—318), sondern Proselyten, die gewohnheitsmäßig (s. das Präsens ἀναβαιν.) zum Feste nach Jerusalem kamen (Schürer[4] III 174 f.). Jos. Bell. VI 9 3 ἀλλόφυλοι ὅσοι κατὰ θρησκείαν παρῆσαν. Zum Hervortreten von Philippus **21** und Andreas s. zu 6 5. Die Wiederholung (1 44) der Angabe über die Heimat des ersteren soll ihn vielleicht als zum Vermittler zwischen Griechen und Jesus besonders qualifiziert erscheinen lassen. Bethsaida lag nördlich vom See Gennezaret, aber nicht in Galiläa, sondern östlich vom Jordan in der Gaulanitis (Schürer[4] II 208). Auch sind Philippus und Andreas die beiden Apostel, die uns nur unter einem griechischen Namen bekannt sind. ἰδεῖν c. acc. = jemanden kennen lernen, mit ihm in Verbindung treten, wie Lc 8 20 9 9 23 8 Act 28 20. Die Stunde, von der so oft erklärt worden war, sie sei noch nicht da (2 4 7 6. 30 8 20), ist **23** gekommen (vgl. 13 1 17 1), die Stunde des Todes und der durch ihn bedingten Herrlichkeit (vgl. 7 39 11 16 13 31, auch 11 4). Um das Ziel allgemeiner Anerkennung zu erreichen, das die Bitte der Griechen ihm vor Augen stellt (vgl. 10 16 11 52), muß Jesus die Bedingung erfüllen, die diesem Erfolge gesetzt ist. Ein Vorgang aus dem Naturleben schärft **24** den Satz ein: ohne Tod kein reicher Ertrag. Näher als der Hinweis auf die Demetermysterien, deren bedeutendstes Natursymbol die Aehre war, liegt hier die Beobachtung, daß sich das Bild von dem, um Frucht zu bringen, in die Erde gesenkten Samenkorn auch sonst findet; z. B. Epictet IV 8 35. 36 Zum Sterben des Weizenkorns vgl. I Cor 15 36. 37, zu αὐτὸς μόνος vgl. 6 15. Wie auf die Leidensweissagung Mc 8 31 eine entsprechende Forderung an die Jünger folgt, so hier. **25** = Mc 8 35 (s. dort die Erklärung) = Mt 16 25 10 39 = Lc 9 24 17 33. Auch der Stoiker tadelt, freilich aus anderer Stimmung heraus, den φιλόψυχος (Epictet III 20 6). **26** klingt gleichfalls noch stark synoptisch. Vgl. zum Dienen Mc 10 45 = Mt 20 28, zur Nachfolge Mc 8 34 = Mt 16 24. Die Verheißung ὅπου εἰμὶ ἐγώ, ἐκεῖ κτλ. ist johanneisch, = 14 3 17 24. Ueber 25. 26 hinweg kehrt **27** zu 24 zurück, zum Geschick Jesu selbst. Dabei wird 25 der Begriff ψυχή verwertet. Zu ἡ ψυχή μου τετάρακται vgl. Ps 41 6. 7 Gen 41 8, auch Joh 14 1. 27 Ps 54 5 Thren 2 11. Zum Inhalt von 27. 28 hat sich bei Joh die Gethsemanegeschichte (Mc

mich aus dieser Stunde? Aber dazu bin ich ja in diese Stunde gekommen. Vater, verherrliche deinen Namen. Da kam eine Stimme 28
vom Himmel: ich habe (ihn) verherrlicht und will (ihn) weiter verherrlichen. Da meinte die Volksmenge, die umherstand und es hörte, 29
es habe gedonnert. Andere sagten: ein Engel hat mit ihm geredet.
Jesus antwortete und sprach: nicht um meinetwillen ist diese Stimme 30
erschollen, sondern um euretwillen. Jetzt ist Gericht über diese Welt. 31

---

14 32—42 Par., besonders 34—36) verflüchtigt. Der 4. Evangelist hat sie in eine frühere Zeit verlegt, weil er sie nach dem hohepriesterlichen Gebet nicht brauchen kann. Und außerdem hat er sie so gestaltet, wie sie allein zum fleischgewordenen Logos paßt. Die von Jesus gesprochenen Worte nämlich sind kein wirkliches Gebet, wie die alsbald erfolgende Verwerfung des Gedankens und das οὐ δι' ἐμέ 30 erweisen. Sowenig wie die himmlische Antwort, hat die Frage für ihn selbst Bedeutung. Es gilt von ihr dasselbe wie von 11 41. 42. Nur auf Verherrlichung des Namens des Vaters (vgl. Mt 6 9 und die Erklärung dazu) ist **28** der Sohn bedacht. Ihr aber dient, wie das Wirken des Sohns überhaupt (11 4), so vor allem der krönende Abschluß des Heilswerkes. Die Stimme, die sich antwortend vom Himmel vernehmen läßt, ruft uns angesichts der Tatsache, daß die Idee der Verklärung 23 leitender Gesichtspunkt ist und daß 25. 26 bereits das der Verklärungsgeschichte Vorausgehende Mc 8 34. 35. 38 = Mt 16 24. 25 Verwendung gefunden hat, vor allem jene Erzählung (Mc 9 2—8 = Mt 17 1—8 = Lc 9 28—36) ins Gedächtnis. Um so mehr, als bereits Lc (9 32) Züge aus der Gethsemaneperikope in die Verklärungsszene eingetragen hat. Doch vgl. zur φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρ. auch Mc 1 11 Par. Act 9 4 Par. 10 13. 15 11 7. 9 Apoc 10 4. 8 14 13. Mart. Pol. 9. Seit Dan 4 28 häufen sich in der jüdischen Literatur die Stellen, an denen eine Stimme vom Himmel redet: Hen 65 4 syr. Apoc Bar 13 1 22 1 (etwas anders 8 1 die Stimme im Tempel, wozu Jos. Ant. XIII 10 1) IV Esra 6 13 ff. Daraus wird dann die seit der tannaitischen Periode weit verbreitete Vorstellung von der בַּת קוֹל, der vom Himmel ertönenden, offenbarenden Gottesstimme. S. darüber Fiebig Relig. in Gesch. und Gegenwart I 941 f.; Jüdische Wundergeschichten 1911 p. 23. 32. 39. 43. 46. 58. **29** Das übliche Mißverständnis, diesmal des ὄχλος. Er ist an Stelle der lautlos verschwundenen Griechen getreten, von denen noch nicht einmal berichtet war, ob Jesus ihre Bitte günstig aufgenommen habe oder nicht. Nachdem sie sich ihrer Pflicht, Typen der an Jesus gläubigen Heiden zu sein, entledigt haben, ist das Interesse des Joh für sie eben völlig erschöpft (s. den Exkurs zu 3 21). Die Meinung, es habe gedonnert, knüpft wohl zunächst an der alttestamentlichen Auffassung von Gottes Rede als einem Donner an: Ps 28 3—9 Hiob 37 4 I Reg 12 18. Das Motiv des auf menschliche Rede im Donner antwortenden Himmels aber ist alt und weit verbreitet: Odyss. XX 102 f. 113. 121, XXI 413. Pindar Pyth. IV 350. Vergil Aen. II 692 f. Zu der anderen geltend gemachten Auffassung vgl. den vom Himmel rufenden Engel Gen 22 11. Im Tode Jesu erreicht die schon durch sein irdisches Wirken angebahnte (3 19 5 22. 24. 30) κρίσις über die Welt (s. Exkurs zu 1 10) ihren Höhepunkt **31**. Der ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, der gewiß nicht vom Tod (zuletzt Merx 325—327), sondern vom Teufel (so schon Origenes in Joh XX 25 226 Preuschen) zu verstehen ist, im NT nur hier und 14 30 16 11. Doch vgl. Eph 2 2 6 12 II Cor 4 4 Mt 4 8. 9 = Lc 4 6. Bei den Rabbinen heißt der Teufel als Herrscher der Heiden שַׂר הָעוֹלָם (s. Wetstein z. St. und Schlatter Sprache und Heimat 121). Vgl. auch den ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου Ignatius Eph. 17. 19 1; Magn. 1;

32 Jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen werden. Ich aber
33 werde, wenn ich erhöht bin von der Erde, alle zu mir ziehen. Das
31 aber sagte er, um anzudeuten, welches Todes er sterben solle. Da
antwortete ihm die Menge: wir haben aus dem Gesetz vernommen,
daß der Messias für immer bleibt; wie magst du nun sagen, daß der
Sohn des Menschen erhöht werden muß? Was ist das für ein Sohn
35 des Menschen? Da sagte Jesus zu ihnen: noch eine kleine Weile ist
das Licht unter euch. Wandelt solange ihr das Licht habt, damit
nicht Finsternis über euch komme; wer in der Finsternis wandelt,
36 weiß nicht, wo er hingeht. Glaubt an das Licht, solange ihr das

Trall. 4; Philad. 6; Rom. 7 1 und den „Fürsten der Welt“ Himmelfahrt des Jesaja 1 3 10 29 (bei Hennecke Neutest. Apokryphen 293. 303) III Corintherbrief 3 11 in den Paulusakten (b. Hennecke 379). Das an Stelle von ἔξω reich bezeugte κάτω (syr sin cod. it Chrysostomus t. VIII p. 402e—403b. Macar. Magn. II 20 p. 37. 40. Epiph. 66 66) ist wohl in Erinnerung an Lc 10 18 Apoc 12 7—12 20 3 eingesetzt worden. Der Gedanke, daß der Kreuzestod den Sieg über die Mächte der Finsternis bedeutet, schon bei Paulus I Cor 2 6—8 Col 2 15. Dagegen ist der Inhalt von **32** wieder spezifisch johanneisch. Zu ὑψοῦν vgl. 3 14 8 28. Zu πάντας, wofür SD und die Lateiner πάντα haben, was sich aber auch nur auf Menschen beziehen kann (s. 17 2 6 37. 39), vgl. 10 16 11 52 12 20. ἕλκειν wie 6 44. Moeris ἕλξω ἀττικῶς, ἑλκύσω ἑλληνικῶς. Zu **33** vgl. 18 32. σημαίνειν ist terminus technicus für die nur andeutende Rede des Orakelspenders. Heraclit bei Plutarch de Pyth. orac. 21 p. 404e über das delphische Orakel οὔτε λέγει, οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει. Vgl. Joh 21 19 Apoc 1 1 Act 11 28 Epictet I 17 18. 19. Joseph. Ant. VII 9 5 X 11 3. Die Volksmenge versteht die Erhöhung **34** als Entfernung von der Erde und argumentiert von da aus gegen den Messiasanspruch Jesu. Ueber ὁ νόμος = ἡ γραφή s. zu 10 34. Ueber μένειν s. zu 21 22. Die Schrift enthält Weissagungen, daß Israel ewig sein Land bewohnen (Jer 24 6 Ezech 37 25 Joel 3 20), daß Davids Thron nie leer stehen (Jer 40 17. 22) und David auf ewig Israels Fürst sein werde (Ezech 37 25); vgl. Dan 7 27. An unserer Stelle mag in erster Linie an die messianisch aufgefaßten Worte Ps 109 4 Jes 9 6 gedacht sein. Der Gedanke der ewigen Dauer der messianischen Herrschaft in der späteren jüdischen Theologie: Orac. Sib. III 49. 50. 766. Ps. Sal. 17 4. Hen 62 14 *der Herr der Geister wird über ihnen wohnen, und sie werden mit jenem Menschensohn essen, sich niederlegen und erheben bis in alle Ewigkeit.* Rabbinisches bei Merx p. 328. Ohne auf die Frage zu erwidern, schließt Jesus die Unterredung **35** mit einer eindringlichen Mahnung. Vgl. 7 33. Ueber Jesus als das Licht s. z. 1 4 8 12 9 5 3 19. ὡς = „solange als“, wie Gal 6 10. Ignatius Smyrn. 9 1 ὡς ἔτι καιρὸν ἔχομεν. II Clem 8 1 9 7. Zu καταλαμβάνειν (s. zu 1 5) = „ereilen“, „überfallen“ bringen Wetstein zu Joh 1 5 und Zahn Joh p. 61 40 zahlreiche Beispiele bei. Vgl. außerdem Dittenberger Syll. 214 14. Besonders gern gebraucht von Nacht, Abend, Finsternis, die über den Menschen kommen: Jos. Ant. V 1 17; Vita 63 329. Dionys. Hal. Ant. II 51 3 ἑσπέρα γὰρ αὐτοὺς κατέλαβεν. Doch braucht mit der Vokabel nicht die Vorstellung von einem feindseligen Ueberfall durch die Nacht, die keines Menschen Freund ist, verbunden zu werden. Sie bedeutet auch einfach „erreichen“, „herankommen“; Dionys. Hal. X 56 1 ἐπεὶ δὲ κατέλαβεν ὁ τῶν ἀρχαιρεσιῶν καιρός. Zur Unmöglichkeit, im Dunkeln zu wandeln s. I Joh 2 11 und vgl. Joh 9 4 11 9. Zu υἱοὶ φωτός **36** vgl. Lc 16 8

Licht habt, damit ihr Lichtsöhne werdet. So redete Jesus, ging fort und verbarg sich vor ihnen.

Obwohl er aber soviele Zeichen vor ihnen getan hatte, glaub- 37
ten sie doch nicht an ihn, damit das Wort des Propheten Jesajas 38
erfüllt würde, das er sprach: »Herr, wer glaubt unserer Kunde, und
»wem ist der Arm des Herrn offenbar geworden«? Deshalb vermoch- 39
ten sie nicht zu glauben, weil Jesajas weiter gesagt hat: »er hat ihre 40
»Augen geblendet und ihr Herz verhärtet, damit sie nicht mit den
»Augen sehen und mit dem Herzen verstehen und sich bekehren
»und ich sie heile«. Das hat Jesajas gesagt, weil er seine Herrlichkeit 41
gesehen und über ihn geredet hat. Gleichwohl waren auch von den 42
Oberen viele zum Glauben an ihn gekommen, aber um der Pharisäer willen bekannten sie nicht, um nicht aus der Synagoge aus-

I Thess 5 5 Eph 5 8 und Hen 38 2—4 61 12 108 11. Der definitive Rückzug von den Juden wird in der Art von 8 59 beschrieben. 12 37—50 Rückblick auf die öffentliche Wirksamkeit Jesu. Der Erfolg der Arbeit Jesu an den Juden ist nach **37—43** ein negativer. τοσαῦτα blickt nicht auf die Größe, sondern auf die Menge der Zeichen zurück (vgl. 6 9 14 9 21 11 und 7 31 11 47). Diese haben keinerlei Glauben erzeugt, und zwar nach göttlichem Willen. **38—40** führt den Schriftbeweis für denselben Gedanken, der 6 36 ff. 44 10 25. 26 ohne solchen ausgesprochen war: die Juden konnten nicht zum Glauben kommen, weil sie nicht zu den Schafen des Sohnes gehören, weil der Vater sie nicht „gezogen" hat. Das die Unumgänglichkeit des Unglaubens beweisende Prophetenwort (Jes 53 1 wörtlich nach LXX; vgl. Rom 10 16) wird als Klage des Messias über die Zustände seiner Zeit gefaßt, wobei sich Christus in dem ἡμῶν wohl mit den übrigen Sendboten der christlichen Religion zusammenschließt. Aber die Juden haben nicht nur die Botschaft Jesu abgelehnt, Glaube war ihnen nach göttlicher Bestimmung einfach unerschwinglich (das οὐκ ἠδύναντο **39** ist keineswegs mit Chrysostomus t. VIII 406[a] = Catene 332 6 einem οὐκ ἤθελον gleichzusetzen); denn Gott selber hat sie verstockt. Das ergibt sich **40** aus Jes 6 9. 10. Ueber dieses Zitat und die darin enthaltene Verstockungstheorie s. zu Mc 4 12 = Mt 13 14. 15 = Lc 8 10. Anders als im AT erscheint in der Form, die der Prophetenspruch bei Joh angenommen hat, Gott als Urheber der Verblendung. Denn τετύφλωκεν und ἐπώρωσεν ist zu lesen (nicht mit syr sin pesch „sie haben blind gemacht und verdunkelt") und „Gott" (nicht der Teufel Cyrill Al.) dazu das Subjekt. καὶ ἰάσομαι (so LXX Mt 13 15 Act 28 27) zeigt, daß wiederum der Messias als Sprecher angesehen wird. Zum Logos als dem Heiland der Seelen vgl. Philo Quod deus sit imm. 135 p. 293 ὅπως . . ., εἴ τινες ἐν αὐτῇ (sc. der Seele) νόσοι γεγόνασιν, ἰάσηται. **41** erklärt, wie Christus aus Jesajas heraus reden konnte. Das εἶδεν τὴν δόξαν αὐτοῦ ist wohl nicht von einem prophetischen Schauen in die Zukunft zu verstehen, sondern von der Logosidee aus, die dazu führte, in den alttestamentlichen Gotteserscheinungen Offenbarungen des göttlichen Stellvertreters, des präexistenten Logos zu sehen. Vgl. Justin Apol. I 62. 63; Dial. 126, auch I Cor 10 4. Der entschiedenen Erklärung von 37 und der auf die Schrift gestützten Beweisführung für die Notwendigkeit der Verstockung des Volkes folgt **42** eine dem apologetischen Bedürfnis auf einem anderen Wege entgegenkommende Einschränkung, jenem οὐκ ἐπίστευον durch das in der Bibel nur hier vorkommende, stark adversative ὅμως μέντοι (vgl. Kühner-Gerth II 280) gegenübergestellt. Das καί weist

43 geschlossen zu werden. Denn sie liebten den Ruhm bei den Menschen
44 mehr als den Ruhm bei Gott. Jesus aber rief laut und sprach: wer
an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich ge-
45 46 sandt hat. Und wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat. Ich
bin als Licht in die Welt gekommen, damit jeder, der an mich glaubt,
47 nicht in der Finsternis bleibe. Und wenn jemand meine Worte hört
und nicht bewahrt, richte ich ihn nicht; denn ich bin nicht ge-
kommen, um die Welt zu richten, sondern um die Welt zu retten.
48 Wer mich mißachtet und meine Worte nicht aufnimmt, hat seinen
Richter; das Wort, das ich geredet habe, das wird ihn richten am
49 jüngsten Tage. Habe ich doch nicht von mir aus geredet, sondern
der Vater, der mich gesandt hat, hat mir Auftrag gegeben, was ich
50 sagen und was ich reden soll. Und ich weiß, daß sein Auftrag ewiges
Leben ist. Was ich also rede, das rede ich so, wie es mir der Vater
gesagt hat.

13 Als aber vor dem Passafest Jesus wußte, daß seine Stunde gekommen sei, da er aus dieser Welt zum Vater hinübergehen sollte, da erwies er, der die Seinen in der Welt geliebt hatte, ihnen

---

auf gewöhnliches Volk, das außer den ἄρχοντες (Nikodemus 3 1 7 50 19 39, Joseph von Arim. 19 38) zum Glauben gekommen war. Ueber ἀποσυνάγωγος s. zu 9 22. Zu **43** vgl. 5 44. — Der zweite Teil dieses Abschnittes **44—50** enthält eine kurze Uebersicht über die Predigt Jesu während seines öffentlichen Wirkens. Den Anschluß an das Vorhergehende vermittelt wohl der Gedanke, daß Jesus weder an dem Unglauben der Mehrzahl der Juden noch an dem schwächlichen Halbglauben der Minorität schuld ist. Er hat die großen Wahrheiten, deren Bringer er ist, laut und nachdrücklich verkündigt. Ueber κράζειν s. zu 1 15. Formell beginnt eine neue Rede, die aber kein Publikum hat, da Jesus seit 36 den Umgang mit der Menge meidet. Sachlich fehlen dieser Zusammenfassung des Selbstzeugnisses Jesu neue Gedanken völlig. Zum ersten Satz vgl. außer 13 20 auch 5 36. 37 7 16 8 19. 42, zu **45** vgl. außer 14 9 noch 1 18 6 40 8 19 10 30. 38. Zu **46** vgl. 1 4. 5 8 12 9 5 12 35. 36. Zu **47** vgl. 3 17 5 24. 45 8 15. Das sonst bei Joh nicht vorkommende ἀθετεῖν **48** stammt aus Lc 10 16. Sachlich vgl. 3 18 5 45 8 40. Ὁ λόγος als Bezeichnung für den (hier personifiziert aufgefaßten; vgl. den νόμος 7 51) Gesamtinhalt der Verkündigung Jesu wie 4 41 5 24 8 31. 37. 43. 51. 52 14 23. 24 15 3. 20. Ueber die ἐσχάτη ἡμέρα s. zu 5 28. Zu **49 50** vgl. neben 14 10 auch 5 30 6 38 7 16. 17 8 28. 38 10 18. Zu der Mittlerstellung zwischen Gott und den Menschen, die Jesus bei seiner Verkündigung einnimmt, vgl. Aeschylus Eumen. 19 Διὸς προφήτης δ' ἐστὶ Λοξίας πατρός, wozu der Scholiast die Worte fügt: δοκεῖ γὰρ ὁ Ἀπόλλων παρὰ Διὸς λαμβάνειν τοὺς χρησμούς. Vergil Aen. III 251 *Quae Phoebo pater omnipotens, mihi Phoebus Apollo Praedixit, robis Furiarum ego maxima pando.* Weitere Belege für diese Vorstellung aus der griechischen und lateinischen Literatur bei F. Blaß Die Eumeniden des Aischylos 1907 p. 69. Zur Gleichsetzung von ἐντολή und ζωὴ αἰώνιος vgl. I Joh 2 25 und Joh 6 63. — Zwischen Kapitel 12 und 13 findet sich der einzige deutlich erkennbare Einschnitt im Evangelium. Nachdem bisher Jesu Wirksamkeit in der Oeffentlichkeit geschildert war, erzählt das Folgende in verschiedenen Absätzen seinen Heimgang zum Vater. **XIII** 1—30 Das letzte Mahl. Die auf 12 1 zurückschauende Zeitangabe **1** empfängt durch

seine Liebe bis zuletzt / bis zur Vollendung. Und bei Gelegenheit eines Mahles, 2
da der Teufel bereits dem Judas, Simons Sohn, dem Iskarioten ins

den weiteren Verlauf der Erzählung ihre genauere Bestimmung auf den 13. Nisan. Denn es muß sich um den letzten Abend im Leben Jesu handeln; und am 14. Nisan ist der Herr nach 18 28 gestorben. Wie schon die alten Ausleger (Chrysostomus, Theodor, Cyrill Al.) und syr sin richtig gesehen haben, gehört das πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα zu εἰδώς. Die (apologetisch überaus wertvolle; vgl. Ammonius Corderius-Catene 331 προῄδει τὸ πάθος, διὸ λεκτέον ὅτι ἑκὼν ἦλθεν εἰς τὸ παθεῖν. οὐ γὰρ ἂν ἄκων ὑπέμεινε τὸν οὕτως ἐφύβριστον θάνατον) Idee, daß Jesus sein Ende voraussah und nicht von ihm überrascht wurde, beherrscht bei Joh die ganze Leidensgeschichte (3. 11. 18. 19. 24–27). Die Stunde ist gekommen, wie 12 23. Ueber μεταβαίνειν s. zu 5 24. Ueber οἱ ἴδιοι s. zu 1 11. Die geläufige adverbiale Wendung εἰς τέλος kann eine Zeitangabe („am Ende", „schließlich" Lc 18 5 Gen 46 4 Ps.-Clem. Hom. 18 2 oder „bis zuletzt" Mc 13 13 Mt 10 22 24 13 Epictet I 7 17 oder „für immer", „dauernd", „unablässig" Ps 9 19 76 9 I Paralip 28 9 Dan 3 34 Dionys. Hal. XIII 88 3) oder auch eine Gradbestimmung („gänzlich", „völlig", „in abschließender Weise" Jos 8 24 II Paralip 12 12 Ps 73 1 Hiob 6 9 u. ö. I Thess 2 16 Lucian Philops. 14. Polyb. XII 27 3. Appian Bell. Mithr. c. 44 τὴν νίκην ἐς τέλος ἐξειργάσαντο. Barn 4 6. Hermas Vis. III 7 2 Mand. XII 2 3 Sim. VIII 6 4 8 5 9 3. Diodor zu Ps 51 7 Migne 33 p. 1589^{b} εἰς τέλος τουτέστι παντελῶς) sein. Bei Joh empfiehlt es sich kaum, eine bestimmte Entscheidung zu treffen. Für ihn fließt wohl beides zusammen: das „bis zuletzt" und das „in höchster Vollendung". Der Satz stellt eine Ueberschrift über die Kapitel 13—17, oder besser noch über 13—20 dar. **2** Zu δείπνου γινομένου vgl. Athenaeus IV 8 p. 132^{c} πότερον ἐν ἄστει γίνεται βελτίω δεῖπνα ἢ ἐν Χαλκίδι; Daß die Mahlzeit einfach als δεῖπνον bezeichnet wird, beweist, daß es sich um ein Abendessen, wie 12 2, nicht aber um das heilige Passamahl handelt. Joh protestiert stillschweigend gegen die Auffassung der älteren Evangelien. Die wohl bezeugte Lesart δειπ. γενομένου (AD it vulg Chrysostomus, Cyrill Al.) hat für sich, daß sie gegen alle Sitte (Gen 18 4 Origenes in Joh XXXII 2 p. 426 29 ὁ εὐαγγελιστὴς . . . δοκεῖ . . . μὴ τετηρηκέναι μὲν σωματικὴν περὶ τοῦ νίψασθαι τὴν ἀκολουθίαν, ὅτε πρὸ τοῦ δείπνου καὶ τῆς ἐπὶ τὸ δειπνεῖν ἀνακλίσεως οἱ δεόμενοι τοῦ νίψασθαι τοὺς πόδας νίπτονται) die Fußwaschung hinter den Abschluß des Mahles zu verlegen scheint, gegen sich, daß Jesus seine Handlung tatsächlich nicht erst nach Aufhebung der Tafel vornimmt (4 ἐκ τοῦ δείπνου 12. 26). Viel wichtiger ist das andere textkritische Problem, das unser Vers stellt. Syr sin, dem einige Altlateiner sekundieren (vgl. Merx 344 f.), scheint aufgefaßt werden zu müssen: „der Satan war eingetreten in das Herz Judas, des Sohnes Simons, des Iskarioten, daß er ihn überliefere". Das stimmt zu Lc 22 3, ist aber, wenigstens für unseren heutigen Text von Joh, ausgeschlossen durch 13 27. Die Masse der modernen Textkritiker druckt mit SBL τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν ἵνα παραδοῖ (oder παραδῷ) αὐτὸν Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτης. Das möchte man wiedergeben mit: „als der Teufel sich bereits in den Kopf gesetzt hatte, daß Judas Simons Sohn Iskariotes ihn verraten sollte" (Schwartz 1907 p. 343). Aber dann käme der merkwürdige Gedanke heraus, als ob der Teufel, der „Mörder von Anbeginn" (8 44), erst neuerdings den Plan gegen Jesus geschmiedet hätte. Vor allem ist, wenn der Teufel selbst den Gedanken gefaßt hat, das Medium von βάλλειν erforderlich (s. die Beispiele für βάλλεσθαι εἰς νοῦν bei Wetstein z. St., dazu Philo de somn. I 211 p. 653; de Abra-

3 Herz gegeben hatte, ihn zu verraten, da stand er in vollem Bewußt-
sein dessen, daß ihm der Vater alles in die Hände gegeben habe und
4 daß er von Gott ausgegangen sei und zu Gott hingehe, auf vom Mahle,
5 legte die Kleider ab, nahm ein Leinentuch und umgürtete sich. Dann
goß er Wasser in das Waschbecken und begann, seinen Jüngern die
Füße zu waschen und sie mit dem Leinentuch, mit dem er umgürtet
6 war, abzutrocknen. Da kam er zu Simon Petrus. Der sprach zu
7 ihm: Herr, du willst mir die Füße waschen? Jesus antwortete und
sagte zu ihm: was ich tue, verstehst du jetzt nicht, du wirst es aber

---

hamo 199 p. 29). Origenes bekennt sich zu dem oben gedruckten griechischen Text (in Joh p. 426 1 428 33 437 24 441 14 458 9 464 10. 32), aber er verbindet damit die Auffassung, daß Satan im Herzen des Judas das Verlangen entzündet hätte, den Herrn zu verraten (p. 225 6 428 5—25 447 6—11. 18. 29 448 14 456 13 458 31 476 32). Diese Deutung der Worte ist also nicht unmöglich und die merkwürdige Stellung des Namens aus dem Wunsch zu erklären, ihn effektvoll an den Schluß zu setzen. Jedenfalls kann die sehr verbreitete Lesart τοῦ διαβόλου ἤδη βεβλ. εἰς τὴν καρδίαν Ἰούδα Σ. Ἰ. ἵνα αὐτ. παρ. (AD Chrysostomus, Cyrill Al.) wohl nur als Erleichterung und Versuch, Mißverständnisse abzuwehren, angesehen werden. Hatte der Teufel dem Verräter damals bereits das Herz vergiftet, so gibt sich 27 als eine Steigerung, die den Judas definitiv der Macht Satans überweist. Ammonius Catene 342 35 ἄλλο οὖν ἐστι τὸ ἐμβαλεῖν καὶ ἄλλο τὸ εἰσελθεῖν εἰς αὐτόν, ὥσπερ ἄλλο ἐστὶ τὸ πλῆξαί τινα χειρὶ ἔξωθεν καὶ ἄλλο τὸ δοῦναί τινι καιρίαν καὶ εἰσωθῆναι τὸ ξίφος. S. zu 27. **3** dient dazu, die ganze Größe der Demutshandlung nachdrücklich vor Augen zu stellen: der Herr über alles, der vom Vater hergekommen ist und wieder zu ihm hingehen wird, erniedrigt sich. Vgl. 3 35. Zu τίθησιν τὰ ἱμάτια **4** vgl. 10 17. Zu dem Latinismus λέντιον = *linteum* vgl. Hahn Rom und Romanismus p. 235. 262. 266. Er findet sich z. B. in den Inschriften von Magnesia 116 31 (Thieme Die Inschriften von Magnesia 1905 p. 8) und P. Oxy. 929 10 λίνον καὶ λέντιον, auch im Talmud Schabbath 40b 147b u. ö. Mit dem linteum ist nach Sueton Calig. 26 der Sklave umgürtet, wie überhaupt das Füßewaschen als etwas Niedriges zu den Aufgaben des Sklaven gehört: 15. 16 I Reg 25 41 ἰδοὺ ἡ δούλη σου εἰς παιδίσκην νίψαι πόδας τῶν παίδων σου. Herodot VI 19. Plutarch Pomp. 73 p. 658a θεραπεύων ὅσα δεσπότας δοῦλοι μέχρι νίψεως ποδῶν. Vgl. auch Jos. Ant. VI 13 8 und über die gleiche Bewertung des Fußwaschens in der rabbinischen Literatur Wetstein z. St. und Schlatter Sprache und Heimat des 4. Ev. p. 125. Ueber βάλλειν in der Bedeutung von **5** s. zu Mc 2 22 und Judic 6 19. Das den Synoptikern geläufige ἤρξατο bei Joh nur hier. Nachdem bereits der eine oder andere der Jünger (es braucht nicht gerade der Verräter zu sein Chrysostomus p. 415a. Catene 336 30 337 6) sich die Dienstleistung des Meisters ohne Widerstreben hat gefallen lassen, kommt Petrus **6** an die Reihe. νίπτεις Präsens de conatu wie 10 32. Auf dem σύ liegt ein Nachdruck. Chrysostomus 414e = Catene 337 1 ταῖς χερσὶ ταύταις, ἐν αἷς ὀφθαλμοὺς ἀνέῳξας καὶ λεπροὺς ἐκάθαρας καὶ νεκροὺς ἀνέστησας, τοὺς ἐμοὺς νίπτεις πόδας; τὸ γὰρ „σὺ“ καὶ καθ' ἑαυτὸν πάντα ἐνδείκνυται. Die Antwort Jesu **7** ist insofern zweideutig (s. zu 2 22), als das γνώσῃ μετὰ ταῦτα ebensogut auf die 12 (γινώσκετε) —17 folgende Belehrung wie auf Erfahrungen weisen kann, die der weitere Verlauf seines Lebens dem Petrus bringen wird (vgl. den Gegensatz von οὐ . . . νῦν und ὕστερον 36). Hatte Jesus schon dieses

nachher begreifen. Petrus sagte zu ihm: nimmermehr sollst du mir
die Füße waschen in Ewigkeit. Jesus antwortete ihm: wenn ich dich
nicht wasche, hast du keinen Platz bei mir. Simon Petrus sagte zu 9
ihm: Herr, nicht nur meine Füße, sondern auch die Hände und das
Haupt. Jesus sagte zu ihm: der Gebadete hat nicht nötig sich waschen 10
zu lassen, nur die Füße; im Ganzen aber ist er rein. Auch ihr sind
rein, aber nicht alle. Denn er kannte seinen Verräter. Deshalb sagte 11
er: ihr seid nicht alle rein. Als er nun ihre Füße gewaschen, seine 12
Kleider genommen und sich wiederum niedergelassen hatte, sagte er
zu ihnen: habt ihr verstanden, was ich euch getan habe? Ihr ruft 13
mich »Lehrer« und »Herr«, und ihr habt recht; denn ich bin es.

---

gesagt διδάσκων ὅτι μυστήριον τοῦτο ἦν (Origenes in Joh XXXII 7 76), so erlaubt das Wort, mit dem er 8 dem fortgesetzten Widerspruch des Petrus (vgl. die Szene Mt 3 14) ein Ende macht, keinen Zweifel mehr, daß seiner Handlung tiefste Bedeutung innewohnt. Nur dann ist die Warnung verständlich οὐκ ἔχεις μέρος μετ' ἐμοῦ, die den Verlust des Heils in Aussicht stellt. μέρος (wofür die Bibel in gleicher Bedeutung auch μερίς hat) ἔχειν μετά τινος = seinen Platz haben bei; vgl. Mt 24 51 = Lc 12 46 II Cor 6 15 Ps 49 18. Der Grund aber, weshalb die Weigerung so schwere Folgen nach sich zieht, ist entsprechend der Doppelsinnigkeit der Handlung Jesu (s. den Exkurs zu 20) ein zweifacher. Insofern Jesus ein Vorbild hinstellt, das zur Nachahmung aufruft, ist der von ihm geschieden, der kein Verständnis für die Gesinnung zeigt, welche die Demutstat geboren hat. Gleichzeitig kommt die Waschung aber doch auch als Mittel der Reinigung in Frage, so daß sich der aufs schwerste schädigen würde, der sich ihr entzieht. Die Worte, mit denen Jesus dem, nach johanneischer Manier auf Mißverständnis beruhenden, übereifrigen Begehren des Petrus **9**, am ganzen Leibe gesäubert zu werden, **10** begegnet, können nämlich in diesem Zusammenhang nur den Sinn haben, daß zwar eine Generalreinigung nicht von nöten, Säuberung der Füße aber unumgänglich sei. Wollte man mit S, alten Vulgatacodices und vielleicht Origenes (Hautsch Evangelienzitate des O. 1909 p. 149) das εἰ μὴ τοὺς πόδας (das, wo es fehlt, der vermeintlich mangelnden Uebereinstimmung mit dem ὅλος zum Opfer gefallen sein mag) fortlassen, so wird die Fußwaschung der Jünger überflüssig, der drohende Befehl Jesu an Petrus, sich zu fügen, unverständlich. Indem Jesus den Wunsch des Apostels, auch an Haupt und Händen gereinigt zu werden, ablehnt, hält er, wenn überhaupt ein Zusammenhang mit dem Vorhergehenden bestehen soll, daran fest, daß wer einen Platz an seiner Seite einnehmen will, sich die Waschung der Füße gefallen lassen muß. λούεσθαι bedeutet „ein Bad nehmen“ (P. Lond. I p. 98. P. Oxy. 528 10), wie es der Grieche tat, bevor er zum Mahle ging (Herod. I 126. Plutarch Cato min. 67 p. 792c; Pomp. 55 p. 649b. Lucian Somnium s. Pallus 7; Timon 54). Auch in dem neuen Evangelienfragment P. Oxy. 840 14 ff. (= Kl. Texte 31) ist es ein umfassender mit Kleiderwechsel verbundener Reinigungsakt (Zl. 19) und steht (Zl. 32–34) wie hier neben νίπτεσθαι. Dieses heißt einmal „sich waschen“ (Mt 15 2), dann jedoch auch „sich waschen lassen“ (Origenes in Joh p. 435 35 Preuschen νιψαμένων τοὺς πόδας ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ τῶν μαθητῶν 437 18. Catene 339 35). Die Ausnahme, die ἀλλ' οὐχὶ πάντες konstatiert, wie 17 12 und 6 64. 70. 71, wo auch die Fortsetzung **11** bereits begegnete. Vgl. auch 18. 19. **12** beginnt Jesus, nachdem er sich wieder zur Tafel gesetzt, die Erklärung seines Tuns. Das ὑμεῖς φωνεῖτέ με ὁ διδάσκαλος **13** ist wohl

14 Wenn nun ich, der Herr und Lehrer, euch die Füße gewaschen habe,
15 so seid auch ihr verpflichtet, einander die Füße zu waschen. Denn
ich habe euch ein Beispiel gegeben: wie ich euch getan habe, so sollt
16 auch ihr tun. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: nicht ist ein Sklave
größer als sein Herr, noch ein Gesandter größer als sein Absender.
17 18 Wenn ihr das wißt, selig seid ihr, wenn ihr danach handelt. Nicht
von euch allen rede ich; ich weiß, was für welche ich ausgewählt habe.

nicht gleichwertig mit ὁ. φωνεῖτέ με τὸν διδάσκαλον, sondern das ὁ διδ. als Vokativ zu verstehen (vgl. 20 28. Blaß Gramm. § 33 1). Unmöglich ist die andere Auffassung jedoch nicht. Vgl. I Reg 9 9 τὸν προφήτην ἐκάλει ὁ λαὸς ἔμπροσθεν ὁ βλέπων. Ueber die Anrede Jesu als „Lehrer" (bei Joh im Munde der Jünger 1 38 11 8, vgl. auch 11 28 20 16; über den λόγος als διδάσκαλος s. zu 3 2) s. zu Mt 23 8. „Herr" als Anrede Jesu durch die Jünger 6 68 13 6. 9. 25. 36. 37 14 5. 8. 22 20 28 21 7. 15—17. 20. 21. Die Fußwaschung erscheint **14** als Aeußerung demütiger Dienstfertigkeit dem Nächsten gegenüber. Vgl. I Tim 5 10. ὑπόδειγμα **15**, für das klassische παράδειγμα, = Beispiel, Exempel wie Jac 5 10 II Petr 2 6 Hebr 4 11 II Macc 6 28. 31 Sir 44 16. Andere Belege bei Wetstein und F. Bleek Brief an die Hebräer II 1 p. 554 f. Durch sein symbolisches Handeln will Jesus auf die Seinen als Vorbild wirken. Vgl. Rom 15 1—3 I Cor 11 1 Phil 2 4 ff. I Thess 1 6 Eph 5 1. 2 und Xenophon Memor. IV 3 18 τοιαῦτα μὲν δὴ λέγων τε καὶ αὐτὸς ποιῶν εὐσεβεστέρους καὶ σωφρονεστέρους τοὺς συνόντας παρεσκεύαζεν (ὁ Σωκράτης). Hat sich der Herr und Meister zu niedrigstem Dienst bequemt, so ergibt sich Gleiches als Pflicht für die Jünger aus dem Grundsatz **16**, der in Mt 10 24 = Lc 6 40 eine Parallele hat und trotz gewisser Abweichungen auch von dort herstammen wird (s. auch 20). Positiv gewendet findet sich der Gedanke Bereschith rabba LXXVIII ed. Wünsche 1881 p. 379: *R. Simeon sagte: da es hier heißt: der Engel sprach: „Entlasse mich"* (Gen 32 26), *so geht daraus hervor, daß der Sender größer ist als der Abgesandte.* Durch Gebrauch der Begriffe ἀπόστολος und πέμψας entfernt sich Joh von den synoptischen Stellen und nähert sich dem Midrasch. Denn, da Joh nie von „Aposteln" spricht, wird ihm ἀπόστολος hier „Gesandter" bedeuten. Zu dem Makarismus **17**, dessen ταῦτα den Inhalt der Belehrung 13—16 zusammenfaßt, vgl. Hesiod Opera et dies 826 f. εὐδαίμων τε καὶ ὄλβιος, ὃς τάδε πάντα εἰδὼς ἐργάζηται und Musonius, der bei Stobaeus Anthol. III 29 78 seine Jünger zur Tugendübung antreibt mit den Worten: ἡ ἀρετὴ ἐπιστήμη ἐστὶν οὐ θεωρητικὴ μόνον, ἀλλὰ καὶ πρακτική. Das οὐ περὶ πάντων **18** bezieht sich kaum auf das ὑμεῖς καθαροί ἐστε 10 zurück, was ja bereits eingeschränkt worden ist, sondern auf das μακάριοί ἐστε 17. Jesus kann so reden, denn er (ἐγώ hat den Ton) weiß, was für welche (τίνας SBCL, wofür AD οὕς haben, rechtfertigt Origenes XXXII 14 152 als nachlässigen Ausdruck des Gedankens τίς ἐστιν ἕκαστος ὧν ἐξελεξάμην) er sich zu Jüngern ausgesucht hat. Zu Jesu Kenntnis der Jünger ἐξ ἀρχῆς, worin das Vorauswissen des Verrates beschlossen liegt, vgl. 6 64. 70. 71 13 11 18 4. Die befremdende Auswahl aber (zu ἀλλ' ist ein ἐξελεξάμην αὐτούς zu ergänzen), die es ihm erlaubt, zu sagen οὐ περὶ πάντων ὑμ. λέγω, hat Jesus getroffen, weil die Schrift erfüllt werden mußte (vgl. 17 12). Damit ist dem Vorwurf gegen Jesus der Boden entzogen, er hätte den Verräter, wenn er ihn von Anfang an durchschaute, nicht in den Kreis seiner Vertrauten aufnehmen und ihm so Gelegenheit zu seiner Untat geben dürfen. ἡ γραφή wird hier, wie 19 37 Mc 12 10 15 28 Lc 4 21 Act 1 16 8 35 II Tim 3 16, das einzelne Schriftwort sein. Die Stelle Ps 40 10 hat bei Joh ein er-

Aber es sollte das Schriftwort erfüllt werden: »der mein Brot ißt, hat
»seine Ferse gegen mich erhoben«. Schon jetzt sage ich es euch, bevor 19
es geschieht, damit ihr, wenn es geschehen ist, glaubt, daß ich es bin.
Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wer einen aufnimmt, den ich sende, 20
nimmt mich auf. Wer aber mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich

heblich anderes Aussehen als in LXX, ohne daß man daraus auf selbständige Wiedergabe des Grundtextes durch den Evangelisten zu schließen brauchte. Er kann auch von einer anderen Uebersetzung abhängig sein oder frei zitieren. Das μου (BCL) entspricht der Lesart der LXX, SAD haben dafür μετ' ἐμοῦ, was aus Mc 14 18 = Lc 22 21 stammen könnte und auch deshalb einen minder ursprünglichen Eindruck macht, weil es besser zu der Situation paßt. Wie 12 38—40 ist auch hier der Gedanke maßgebend, daß der Messias in der alttestamentlichen Stelle redet. **19** ἀπ' ἄρτι heißt schwerlich wie 1 51 A „von nun an", was auch zu 6 70 und 13 10 nicht stimmen würde, sondern im Gegensatz zu ὅταν γένηται „schon jetzt" (vgl. 14 7). Die ganz analoge Stelle 14 29 hat dafür νῦν. Beidemale soll die Voraussage erzielen ἵνα πιστεύητε ὅταν γέν., wozu unser Vers noch ein ὅτι ἐγώ εἰμι fügt (s. darüber zu 8 24). Vgl. auch Jes 42 9 43 10 48 6. An die Voraussage des Verrates schließt sich **20** ein synoptischer Spruch (Mt 10 40), der bei Mt im gleichen Zusammenhang steht, wie der zu 16 notierte. Wie er gerade an unsere Stelle in Joh gelangt ist, läßt sich keineswegs mit Sicherheit ausmachen. Ist er als Interpolation zu betrachten, so bleibt die Frage offen, was der Interpolator bezweckte (eine Vermutung bei P. Corssen Zeitschrift f. d. neutest. Wissenschaft 1907 p. 140 f.). Zahn Joh 534 und Loisy Quatrième évang. 721 treffen sich in der Vermutung, daß das Wort, an die Verurteilung des Verräters angereiht, auf die Ermutigung der treu gebliebenen Jünger abziele.

Die Perikope von der Fusswaschung vertritt bei Joh die ihm fehlende Erzählung von der Stiftung des neuen Bundes beim letzten Mahl (Mc 14 22—25 Par.), die in seinem Evangelium um so weniger eine Stätte in Anspruch nehmen kann, als er seine Gedanken über die Eucharistie bereits 6 51—59 entwickelt hat. Wie in der synoptischen Geschichte, so verrichtet Jesus auch bei Joh eine sinnbildliche Handlung. Getreu dem Wort Mc 10 45 = Mt 20 28 ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν wird er vor seinen Jüngern zum Knecht, um ihnen einzuprägen, daß sich die Größe eines Menschen nach der Größe seiner Dienstleistung für andere bemißt (Mc 10 44 = Mt 20 27). Deutlicher noch ist in diesem, sichtlich mit synoptischem Material arbeitenden (s. 16. 20), Abschnitt der Einfluß von Lc 22 27 τίς γὰρ μείζων, ὁ ἀνακείμενος ἢ ὁ διακονῶν; οὐχὶ ὁ ἀνακείμενος; ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμὶ ὡς ὁ διακονῶν (s. schon Origenes in Joh XXXII 4 49 9 100). Was Jesus im Lc sagt, stellt er bei Joh handelnd dar. Aber in der Einprägung der Pflicht sich demütigender und aufopfernder Bruderliebe gegen alle, die bei Jesus ihren Platz haben 8 und dadurch selig werden wollen 17, erschöpft sich die Bedeutung des Vorfalls nicht. Was Jesus tut, ist nicht nur ein sinnbildliches Muster für die Seinen. Nach 8—11 kommt die Fußwaschung auch als Mittel der Reinigung in Frage — wie das der Vorliebe des Evangelisten für Doppelsinn und Vieldeutigkeit entspricht. Als „im ganzen" rein werden die Jünger anerkannt; doch die Füße müssen sie sich von Jesus säubern lassen als condicio sine qua non des Heils. Unter dem Bad, das den Menschen in der Hauptsache reinigt, haben die Kirchenväter gewiß mit Recht die Taufe verstanden (schon Tertullian de bapt. 12). Ein nochmaliges Bad ist nicht nötig — wohl ein Protest gegen die mannigfaltigen Waschungen und Taufen der Juden oder auch gegen die

21 gesandt hat. Als Jesus das gesagt hatte, erschütterte es ihn innerlich
und er legte Zeugnis ab und sprach: wahrlich, wahrlich, ich sage euch:
22 einer von euch wird mich verraten. Da sahen die Jünger einander
23 an, ratlos, von wem er rede. Einer von seinen Jüngern lag an der

Praxis der Johannesjünger. Dagegen bedarf es erneuter Säuberung der Füße. Was soll damit gesagt sein? Wie kommt sie zustande? Die Szene spielt am letzten Abend Jesu; seine Stunde ist da und sein Sinn darauf gerichtet, den Jüngern bis zuletzt und in höchster Vollendung Liebe zu erzeigen (1). Der größte Liebesbeweis besteht in seinem Tode, auf den auch die Aussagen über den fest beschlossenen, durch die Schrift geforderten Verrat die Aufmerksamkeit lenken (2. 18. 19). Das Blut Christi ist es, was den Gläubigen reinigt (I Joh 1 7), und der Gedanke daran liegt um so näher, als das Abendmahl, an dessen Stelle im 4. Evangelium die Fußwaschung getreten ist, die κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ herbeiführt (I Cor 10 16). Auch insofern als das Gemeindemahl den Zusammenschluß der Feiernden bewirkt (I Cor 10 17), in diesem Sinne Agape (Jud 12) ist, steht die Erinnerung an das Abendmahl hinter unserer Erzählung von der großen Liebestat Jesu, durch die er die Seinen in der Pflicht gegenseitiger Liebe verbinden will (s. das ἀγαπᾶν 1 und dann besonders 34. 35). Joh hat die Verbindung, in der das letzte Mahl bei den Synoptikern mit dem jüdischen Passa steht, gelöst und entwirft statt dessen ein Bild von der christlichen Gemeindefeier, in der der Liebesgeist der neuen Religion einen erhabenen Ausdruck findet und die daher geeignet ist, den Gläubigen von dem Schmutz zu befreien, von dem er sich im Verkehr mit der Welt niemals ganz rein halten kann. Der tiefere Sinn unserer Geschichte gilt also den beiden christlichen Mysterien, der Taufe, die an dem Ungläubigen die Generalreinigung vollzieht, dem Herrnmahl, das den Christen, dessen Füße immer wieder mit dem Boden der Endlichkeit in Berührung kommen, stets aufs neue säubert. — Die buchstäbliche Nachahmung der Tat Jesu hat, so alt sie ist (vgl. schon Origenes in Joh XXXII 12 133), den Geist unserer Erzählung nicht begriffen.

Die Bezeichnung des Verräters **21—30** hat synoptische Parallelen Mc 14 18—21 = Mt 26 21—25 = Lc 22 21—23. Auf die Andeutungen 10. 18. 19 folgt nunmehr die unverhüllte Ankündigung nach Mc 14 18 Mt 26 21. Zu ἐταράχθη τῷ πνεύματι vgl. 11 33 12 27. Die Szene setzt **23** voraus, was andere Nachrichten bestätigen (Mc 2 15 = Mt 9 10 Mc 14 3. 18 Joh 12 2 Judith 13 15), daß bei den Juden des damaligen Palästina die griechisch-römischen Tischsitten (vgl. I Cor 8 10) wenigstens insoweit in Geltung standen, daß man auf der κλίνη, dem lectus liegend speiste, mit dem linken Arm aufgestützt, mit der Rechten essend, die Füße nach hinten gestreckt. So befand sich der auf demselben Polster jeweils Folgende mehr vor als neben dem ihm Vorausgehenden, lag nicht an seiner Seite, sondern, ihm den Rücken zukehrend, „an seiner Brust". Vgl. Plinius Epist. IV 22 4 *Cenabat Nerva cum paucis; Veiento proximus atque etiam in sinu recumbebat.* Das entspricht genau: Nerva nimmt den Platz Jesu ein, der Vertraute Veiento den des Lieblingsjüngers.

Der Jünger, den Jesus lieb hatte, den man nicht mit Schwartz 1907 p. 342 ff. und Bousset (zuletzt in Rel. in Gesch. u. Gegenw. III 614 f.) aus dem Evangelium entfernen darf (s. dagegen A. Meyer Th. Rundschau 1910 p. 25), kommt noch 19 26. 27 20 2 21 7. 20 vor. Vielleicht haben wir ihn auch in dem ungenannten Jünger 18 15. 16 wiederzuerkennen. Die traditionelle Auffassung identifiziert ihn mit dem Verfasser des Evangeliums und, was für sie dasselbe ist, mit dem Zebedaiden Johannes. 19 35 bezeichne sich der Autor des 4. Evangeliums als Augenzeugen des durch den Lanzenstich herbeigeführten wunderbaren Vorgangs. Da aber nach 19 26

Brust Jesu, der, den Jesus lieb hatte. Da winkte Simon Petrus diesem 24
zu und sprach zu ihm: sag, wer ist es, von dem er redet. Der neigte 25
sich demgemäß an die Brust Jesu zurück und sagte zu ihm: Herr,
wer ist es? Da antwortete Jesus; der ist es, dem ich den Bissen ein- 26

von den Freunden Jesu nur der Lieblingsjünger unter dem Kreuze ausharrte, müsse dieser der Autopte und damit der Verfasser sein. Der große Vertrauensbeweis, den ihm Jesus bei jener Gelegenheit gibt, die Beteiligung am letzten Mahle und die Rolle, die er dabei spielt (13 23), lasse nun aber weiter ebensowenig wie die eigentümliche Bezeichnung als besonderer Liebling Jesu einen Zweifel daran aufkommen, daß er zum Kreise der drei Intimsten (Mc 5 37 9 2 [13 3] 14 33) gehörte. Da nun Petrus mehrfach neben ihm genannt werde (s. unten), der Zebedaide Jakobus seines frühen Todes wegen (Act 12 2) als Autor nicht in Frage kommen könne, bleibe nur der Zebedaide Johannes übrig, der sich bereits 1 40. 41 (s. die Erklärung) in verblümter Weise einführe. Aber gegen diese Auffassung hat man mit Recht geltend gemacht, daß die Selbstbezeichnung als μαθητής, ὃν ἠγάπα Ἰησοῦς seitens eines Jüngers Jesu in ihrer Anmaßlichkeit unmöglich ist. Auch vermag man nicht einzusehen, weshalb sich ein apostolischer Verfasser in so undurchsichtiger Weise sollte vorgestellt haben. Endlich aber unterscheidet sich bei richtigem Verständnis von 19 35 (s. dort) der Evangelist gerade von dem Zeugen. Je gewisser dieser mit dem Lieblingsjünger zusammenfällt, um so weniger können der Verfasser und der bevorzugte Apostel eine und dieselbe Person sein. Erst das Nachtragskapitel (21 24) vollzieht diese Identifikation. In ihm wird der Lieblingsjünger auch deutlich als eine ganz bestimmte Persönlichkeit aufgefaßt. Das läßt sich für das eigentliche Evangelium (die Kap. 1—20) nicht mit gleicher Sicherheit behaupten. Zwar meinen auch manche Gelehrte, die unser Buch nicht vom Zebedaiden herleiten, daß sich dieser für den Verfasser hinter der Gestalt des Lieblingsjüngers verberge (z. B. P. W. Schmiedel Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes = Relg. Volksb. I 12 1906 p. 10. Jülicher Einleitung in das NT ^{5}1906 p. 370 f. 374. 390). Doch nicht ohne Widerspruch (vgl. z. B. W. Wrede Charakter und Tendenz des Joh 1903 p. 35. Heitmüller p. 711. 714). Mit besonderem Nachdruck hat sich gegen sie sowie alle die, welche meinen, jene eigentümliche Figur decke eine andere Größe der christlichen Urzeit, etwa den kleinasiatischen Presbyter Johannes (z. B. Bousset, zuletzt Rel. in Gesch. und Gegenw. III 612) oder Johannes Marcus (Völter Mater dolorosa und der Lieblingsjünger des Johevs 1907) oder gar den Apostel Paulus (B. W. Bacon The fourth Gospel in Research and Debate 1910), Loisy gewendet (Le quatrième évang. 1903 p. 125 ff.). Für ihn ist der Lieblingsjünger Typus des vollkommenen Gnostikers und geistigen Zeugen Jesu und hat in Wirklichkeit niemals existiert. Als sicher darf man ansehen, daß der Ungenannte, den selbst über Petrus zu erhöhen deutlich erkennbares Bestreben des Evangelisten ist (vgl. 13 23—26 20 3—5. 8—10 21 21—23, viell. 18 15. 16), die Autorität darstellt, deren Schutz das Evangelium genießen soll, die für die Richtigkeit seines Inhalts eintritt.

24 ist die offenbar ursprüngliche Lesart νεύει οὖν τούτῳ Σ. Π. καὶ λέγει αὐτῷ· εἰπὲ τίς ἐστιν περὶ οὗ λέγει (BC Origenes cod. it) aus der Erwägung heraus, daß doch auch der Lieblingsjünger fragen muß (25), verändert in νεύει οὖν τούτῳ Σ. Π. πυθέσθαι τίς ἂν εἴη περὶ οὗ λέγει (AD syr sin). **25** wurde ἀναπεσών (BCL Origenes), weil ἀναπίπτειν hier nicht das gleiche bedeuten kann wie 12, in ἐπιπεσών verwandelt (SAD), was auch zu ἐπὶ τὸ στῆθος besser zu passen schien. οὕτως entweder = demgemäß oder wie 4 6 = ohne Umstände. Im letzteren Fall wäre zu vergleichen Petronius 36 *non erubui eum, qui supra me accumbebat, hoc ipsum interrogare.* Der, bei Joh allerdings anders gewendete, Zug des Eintauchens **26** stammt aus Mc 14 20

tauchen und geben werde. Da tauchte er den Bissen ein, nahm ihn
27 und gab ihn dem Judas, Simons des Iskarioten Sohn. Und nach dem
Bissen, da ging der Satan in ihn ein. Da sagte Jesus zu ihm: tue bald,
28 was du nicht lassen kannst. Das aber verstand keiner von den Tisch-
29 genossen, wozu er ihm das sagte. Denn einige meinten, da Judas die
Kasse führte, Jesus sage zu ihm: kaufe, was wir zum Fest nötig
30 haben, oder er solle den Armen etwas geben. Als jener nun den
Bissen genommen hatte, ging er alsbald hinaus. Es war aber Nacht.

= Mt 26 23. Das Diminutivum ψωμίον 27. 30 ist für die Zeit vor Joh m. W. nur zu belegen durch P. Tebt. 33 (112 vor Chr.), für gleiche und spätere Zeit häufiger P. Fay. 119 34. P. Oxy. 1071 5. Greek Pap. Ser. II ed. Grenf. Hunt 1897 67 14 77 20. 36 und öfter in den Papyri, auch Marc. Antoninus VII 3. Diogenes Laërt. VI 37. Der Verräter wird **27** durch den Bissen, den er sich zum Gericht genießt (I Cor 11 27. 29; so ein Anonymus in der Corderius-Catene 343), dem Satan überantwortet, der ihn nunmehr endgültig in Besitz nimmt. Severus Ant. Corderius-Catene 344 τότε τῆς ψυχῆς ὁ σατανᾶς αὐτοῦ κατεκράτησε, καὶ οὐχὶ τὴν πρώτην εἰσβολὴν ἐποιήσατο. Das τότε markiert scharf den Moment. Zugleich fordert Jesus den Judas auf, mit der Ausführung seines Vorhabens nicht länger zu zögern. Zu ὃ ποιεῖς ποίησον = tue, was du nicht lassen kannst, vgl. Epictet IV 9 18 εἴ τινα ἄλλα τούτων μείζονα ζητεῖς, ποίει ἃ ποιεῖς· οὐδὲ θεῶν σέ τις ἔτι σῶσαι δύναται. τάχιον kann „schneller“ sein, z. B. 20 4 Sap 13 9 Plutarch Fab. 12 p. 181ᵃ. An unserer Stelle ist es „bald“, „schnell“, ohne daß man durch passende Ergänzung komparativen Sinn herauspressen dürfte. Cod. X hat dem Sinne nach Recht mit seiner Variante ἐν τάχει, die auch I Tim 3 14 neben τάχιον auftritt. Zu letzterem = bald, schnell vgl. noch Hebr 13 (19) 23 I Macc 2 40 Diodor. Sic. XIV 76. P. Oxy. 531 8 ἐὰν γὰρ θεοὶ θέλωσι τάχιον πρὸς σὲ ἥξω. BGU 417 28. 451 11. **28** Das Nichtverstehen der Tischgenossen, von dem auch Petrus und der Lieblingsjünger nicht ausgenommen werden (οὐδείς), und **29** die merkwürdig falsche Deutung der Worte Jesu durch einige Teilnehmer des Mahls machen hinter 23—26 Schwierigkeit. Ohne Zweifel würde eine kritische Operation Erleichterung schaffen. Entschließt man sich zu einer solchen, so verdient jedenfalls die Ausscheidung von 27—29 (Wellhausen Joh 61. A. Meyer Th. Rundsch. 1910 p. 22. 69) den Vorzug gegenüber dem Vorschlag von Schwartz (1907 p. 342 ff.), die Andeutungen Jesu über den Verräter 23—26 mitsamt dem Lieblingsjünger zu entfernen. Jenes Opfer würde zugleich auch die aus dem Nebeneinander von 2 und 27 sich ergebende Schwierigkeit beseitigen. Immerhin ist diese nicht unüberwindlich (s. zu 2). Und wenn man den Text nimmt wie er ist, kann man das seltsame Verhalten der Jünger erklären als eins der üblichen Mißverständnisse, das im Grunde nicht sonderbarer ist als etwa das von 11 12 oder 14 8. Jedenfalls paßt 27 inhaltlich außerordentlich gut in das 4. Evangelium: Jesus behält auch bei der Passion die Initiative; er ist es, der den Judas dem Teufel überantwortet und ihm durch seinen Befehl, nunmehr schleunigst vorzugehen, den Verrat erst möglich macht. Judas als Kassenführer wie 12 6. **30** Zu ἦν δὲ νύξ vgl. I Cor 11 23, zu dem tieferen Sinn, den diese Zeitangabe birgt, einerseits Joh 9 4 11 10, andererseits Lc 22 53 Eph 6 12, auch Origenes XXXII 24 313 = Catene 343 7. 13 31—14 31 Der Abschiedsreden erster Teil. Wie die erste Hälfte des Evangeliums und die in ihr enthaltenen Reden dem Kampf Jesu mit dem Unglauben der Juden gewidmet waren, so schildert

Als er nun hinausgegangen war, sagte Jesus: jetzt ist der Sohn des 31
Menschen verherrlicht, und Gott ist in ihm verherrlicht. Wenn Gott 32
in ihm verherrlicht ist, wird Gott auch ihn in sich verherrlichen; und
alsbald wird er ihn verherrlichen. Kinder, noch eine kleine Weile 33
bin ich bei euch; dann werdet ihr mich suchen, und wie ich den
Juden gesagt habe: wo ich hingehe, könnt ihr nicht hinkommen, so
sage ich es jetzt auch euch. Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr 34
einander lieben sollt, wie ich euch geliebt habe, damit auch ihr ein-
ander liebet. Daran wird alle Welt erkennen, daß ihr meine Jünger 35
seid, wenn ihr einander lieb habt. Simon Petrus sprach zu ihm: Herr, 36

Joh jetzt, nach der Entfernung des Verräters **31** die Verherrlichung des Siegers im Kreise der Seinen. Durch mehrfache Wiederholung stark unterstrichen, tritt der Begriff der δόξα an die Spitze der folgenden Ausführungen. Angesichts der Erfüllung seines irdischen Geschicks stellt Jesus fest, daß sein bisheriges Wirken in Wort und Tat eine Verherrlichung des Menschensohnes (2 11 11 4 17 10) und damit eine Verherrlichung Gottes (11 4. 40 17 4 vgl. 9 3. 4), mit dem sich der Sohn aufs innigste verbunden weiß (5 19 ff. 10 30), bedeutet. Als Verherrlichung des Vaters (12 27. 28) wie des Sohnes (7 39 12 16. 23 17 1. 5. 24) erscheint **32** aber auch dieses Geschick selbst. Der Tod Jesu ist kein σκάνδαλον, sondern Eingangspforte zur δόξα für ihn. Zur Verbindung der Verherrlichung in Vergangenheit und Zukunft vgl. 12 28. Die das logische Verhältnis zwischen der früheren und zukünftigen Verherrlichung ausdrückenden Worte an der Spitze von 32 εἰ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ fehlen zwar SBCD syr sin cod. it, sind aber schon durch Origenes bezeugt, keineswegs unjohanneisch und können, wenn nicht einfach durch Homioteleuton ausgefallen, wegen zu großer Wortfülle entfernt worden sein. Bemerkenswert ist, daß 31. 32 Jesus in der dritten Person von sich redet: der Verfasser spricht eben über Jesus. Die in Aussicht stehende Verherrlichung lenkt **33** den Blick auf die in Bälde notwendig werdende Trennung. Das Wort an die Juden 7 33. 34 8 21. Das Selbstzitat verliert in Anwendung auf die Jünger einmal seinen drohenden Ton, kann aber auch angesichts von 14 2—4 nicht bedeuten, daß sie für immer von dem Herrn geschieden sein sollen. Man muß im Sinn ein „sofort“ oder „jetzt“ zu ἐλθεῖν ergänzen. Vgl. Origenes XXXII 32 393 f. und s. zu 36. Vorläufig bleiben die Jünger in der Welt 17 15. Für die Zeit der Trennung gibt Jesus den Seinen **34** eine Vorschrift, die, anders als I Joh 2 7 II Joh 5, „neu“ heißt. So könnte das Liebesgebot trotz Lev 19 18 (= Mt 19 19 22 39) genannt werden, weil es in der Verkündigung Jesu und in der urchristlichen Sittenlehre eine ganz andere Rolle spielt, als im AT (vgl. Mt 5 43—48 22 39. 40 25 34—46 Rom 12 9. 10 13 8—10 Gal 5 13. 14 Jac 2 8). Deutlicher aber tritt das Neue hervor, wenn man auf das doppelte ἀλλήλους achtet und statt der Nächstenliebe die christliche Bruderliebe hier gefordert findet (I Joh 3 23); s. auch zu 15 13. **35** ἐν τούτῳ für ἐκ τούτου, διὰ τούτου auch bei Xenophon de republ. Lac. II 9 (bis). Polybius IX 20 διὸ πάλιν ἐν τούτοις φανερόν. Inhaltlich vgl. Tertullian Apolog. 39 *vide, inquiunt, ut invicem se diligant.* Minucius Felix Octavius 9 2 *amant mutuo paene antequam norerint.* Doch auch Jamblichus Vita Pythag. c. 33 von Pythagoras: οὕτω θαυμαστὴν φιλίαν παρέδωκε τοῖς χρωμένοις, ὥστε ἔστι καὶ νῦν τοὺς πολλοὺς λέγειν ἐπὶ τῶν σφοδρότερον εὐνοούντων ἑαυτοῖς, ὅτι τῶν Πυθαγορείων εἰσί. **36** Die Frage des Petrus knüpft über die zwei vorhergehenden Verse, die deshalb vielfach als Einschub angesehen werden, hin-

wohin gehst du? Jesus antwortete: wo ich hingehe, kannst du mir
37 jetzt nicht folgen; du wirst mir aber später folgen. Petrus sagte zu
ihm: Herr, weshalb kann ich dir jetzt nicht folgen? Mein Leben will
38 ich für dich lassen. Jesus antwortete: dein Leben willst du für mich
lassen? Wahrlich, wahrlich, ich sage dir, der Hahn wird nicht krähen,
14 bevor du mich dreimal verleugnet hast. Euer Herz erschrecke nicht;
2 glaubt an Gott und glaubt an mich. In dem Hause meines Vaters
sind viele Wohnungen. Wäre dem nicht so, würde ich euch dann ge-

weg an 33 an. Die Vermutung liegt nahe, daß die merkwürdige Wiederholung des Drohwortes an die Juden mit ihrer veränderten Adresse (s. zu 33) nur erfolgt ist, um die Voraussage der Verleugnung anzuknüpfen. Diese Prophezeiung ist im Gegensatz zu Mc 14 26—31 = Mt 26 30—35 nicht mit dem Gang nach Gethsemane verknüpft, sondern in der Nachfolge des Lc (22 31—34) der Kenntlichmachung des Verräters (Lc 22 21—23) angeschlossen und so mit dem letzten Mahl verbunden. ἀκολουθήσεις δὲ ὕστερον weissagt dem Petrus das Martyrium; vgl. 21 18. 19. Der Apostel fühlt sich **37** schon jetzt bereit und fähig, die letzte Konsequenz der Nachfolge Jesu zu ziehen. Seine Sprache ist durchaus johanneisch; zu ποῦ ὑπάγεις; 36 vgl. 16 5, zu σοὶ ἀκολουθῆσαι vgl. 12 26, zu τὴν ψυχήν μου ὑπὲρ σοῦ θήσω vgl. 10 11. 17. Die Stimmung, die Jesus **XIV 1** in seinen Jüngern bekämpft, ist wohl weniger durch die letzten Worte an Petrus (Chrysostomus Hom. 73 1 p. 430c Catene 345 8 bis Zahn Joh. 541 f.) erzeugt gedacht als durch die 33. 36 in Aussicht gestellte Trennung. Denn der das Folgende beherrschende Gedanke ist die Idee der Wiedervereinigung. Das Verbum, das 11 33 12 27 13 21 von Gemütsbewegungen Jesu gebraucht war, hier in Beziehung auf die Jünger. Das doppelte πιστεύετε wird entsprechend dem ταρασσέσθω als Imperativ anzusehen sein (Theodor, Cyrill Alex., die alten Lateiner). Anders als der griechische Weise nennt Jesus als das Mittel, die ἀταραξία zu erwerben, das Vertrauen (nur hier bei Joh hat πιστ. diese Bedeutung) auf Gott und, was davon nicht zu trennen ist (8 19 10 30. 38 12 44), auf ihn selbst. Vgl. Mc 5 36 μὴ φοβοῦ, μόνον πίστευε. Aber der Trost, den Jesus zu spenden hat, reicht über eine Aufforderung zum Vertrauen hinaus. Er verweist die Seinen **2** in einem undurchsichtigen, vielleicht bei Ueberarbeitung zu Schaden gekommenen, Satz auf die vielen Wohnungen im Vaterhause. μονή (etwas anders 23, an der einzigen Stelle, wo es sonst noch im NT vorkommt) = Logis; vgl. Ps.-Clemens Hom. I 15. Tertullian de carnis resurr. 41 *dominus multas mansiones quasi domus apud patrem repromittit.* Zum Vaterhaus vgl. Philo de somn. I 256 p. 658 οὕτως γὰρ δυνήσῃ (sc. die Seele) καὶ εἰς τὸν πατρῷον οἶκον ἐπανελθεῖν. Es ist gewiß falsch, hinter εἶπον ἂν ὑμῖν stark zu interpungieren und mit ὅτι einen neuen Satz zu beginnen, der dann zur Begründung dienen würde, entweder der eben zitierten Worte (B. Weiß) oder unter Parenthesierung des εἰ δὲ μή, εἶπον ἂν ὑμ. des ersten Satzes (Meyer). Die Fassung: „wäre es nicht so, dann hätte ich es euch gesagt“ ist „der Gipfel der Plattheit“ (Merx 365 3). Schon für Origenes Fgm. CV in Joh p. 560 versteht es sich von selbst, daß ὅτι den Inhalt der nach εἶπον ἂν ὑμῖν zu erwartenden Rede einführt, also rezitativ ist. Dann liegen die beiden Möglichkeiten vor, εἶπον ἂν ὑμ. entweder als einfache Aussage (Zahn 544) oder als Frage (Heitmüller 824. Merx 365) zu verstehen. Gegen jene Deutung (Platz ist da; wo nicht, so würde ich sagen: ich will ihn euch schaffen) kann man einwenden, daß Jesus in der Tat gleich darauf sagt, er gehe hin, um die Stätte zu bereiten, gegen diese, daß der Evangelist noch kein solches Wort berichtet hat. Aber

sagt haben: ich gehe hin, euch eine Stätte zu bereiten? Und wenn 3
ich hingegangen bin und euch eine Stätte bereitet habe, komme ich
wieder und werde euch zu mir nehmen, damit, wo ich bin, auch ihr
seid. Und wo ich hingehe — ihr wisst den Weg. Thomas sagt zu 4 5
ihm: Herr, wir wissen nicht, wo du hingehst; wie sollten wir den
Weg wissen? Jesus sagt zu ihm: ich bin der Weg und die Wahrheit 6
und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich. Wenn 7
ihr mich erkannt habt, werdet ihr auch meinen Vater erkennen.

die Selbstzitate sind bei Joh in der Regel ungenau (vgl. 10 25 11 40 12 34), und inhaltlich mag man die Aussage 12 26 wiederfinden. Zu ἑτοιμάζειν τόπον vgl. Apoc 12 6 I Paralip 15 1. Doch Jesus wird den Seinen nicht nur Quartierbereiter im Vaterhaus sein. Hat er in der οἰκία τοῦ πατρός seines Amtes gewaltet, dann wird er **3** wiederkehren, sie heimzuholen. Zu παραλαμβάνειν vgl. Cant 8 2 παραλήμψομαί σε, εἰσάξω σε εἰς οἶκον μητρός μου und das Trostbriefformular, das Deißmann Licht vom Osten 115 mitteilt: δόξα . . . τῷ . . . θεῷ . . . τὴν ψυχὴν ἡνίκα συμφέρει παραλαμβάνοντι. Zu ἐάν, das hier in seiner Bedeutung von ὅταν schwer zu unterscheiden ist, vgl. 12 32 I Joh 2 28, wo neben ἵνα ἐὰν φανερωθῇ auch ἵνα ὅταν φαν. bezeugt ist, Hebr 3 7 (= Ps 94 8) Tob 6 17 ἐὰν εἰσέλθῃς εἰς τὸν νυμφῶνα, wofür Cod. S hat ὅταν εἰσέλθ. εἰς τ. ν., Tob 4 3 ἐὰν ἀποθάνω θάψον με verglichen mit 5 ὅταν ἀποθάνῃ θάψον αὐτήν. Wenn die Verheißung der Wiederkunft hier wie 21 22. 23 I Joh 2 28 eschatologisch zu verstehen ist (unter dieser Voraussetzung streicht Wellhausen Joh 62 f. die Worte ἐὰν πορευθῶ καὶ ἑτοιμάσω τόπον ὑμῖν), was erst der weitere Verlauf der Abschiedsreden lehren kann (s. zu 18—20), wäre an Vorgänge wie I Thess 4 16 zu denken. Zum Schluß des Verses ἵνα ὅπου κτλ. vgl. 12 26 17 24. Wie I Thess 4 17 καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα, so besteht auch für Joh die himmlische Seligkeit in der ewigen Vereinigung mit dem Herrn. Dem einfacheren und wortreicheren Text in **4** καὶ ὅπου ἐγὼ ὑπάγω οἴδατε, καὶ τὴν ὁδὸν οἴδατε (AD syr sin cod. it) ist die Lesart von SBCL καὶ ὅπ. ἐγὼ ὑπάγ. οἶδ. τ. ὁδ. jedenfalls vorzuziehen. Schon deshalb, weil das doppelte οἴδατε mit verschiedenen Objekten ganz der Gegenrede des Thomas **5** entspricht. Aber der verständnislose Jünger zerlegt eben den einheitlichen Gedanken und kommt so zu einer zweifachen Frage. Darauf geht Jesus **6** ein, indem er die Frage nach dem Ziel und die nach dem Weg getrennt beantwortet. Der Weg ist er selber; das bedeutet eine Verschiebung gegenüber dem Vorhergehenden, insofern dort von dem Weg, den Jesus zurücklegen soll, die Rede war, nicht von einem Weg, den er darstellt. Zum Verständnis der Auffassung Jesu als des Weges kann die im Zeitalter des Synkretismus weit verbreitete Lehre von der Himmelsreise der Seele, die auch den Mittelpunkt zahlreicher gnostischer Systeme bildet, dienen. Die Seele ist vom Himmel herniedergestiegen und ins irdische Dasein eingegangen. Nach dem Tode sucht sie den Weg zur Heimat, auf dem es zahlreichen Fährnissen auszuweichen gilt (Wendland Kultur 165 ff. ^{2}170 ff. mit Quellen- und Literaturangaben). Die Christen haben in ihrem Herrn einen sicheren Weg zum Vater. Sie besitzen in ihm aber auch die Wahrheit und das Leben. Zu Christus als Wahrheit (oder, wie es sonst wohl heißt, als Licht) und Leben vgl. die Erklärung zu 1 4 und den Exkurs zu 6 69. Er ist aber nicht nur Weg zum Vater, er ist der e i n z i g e Weg zum Vater: ***extra ecclesiam nulla salus.*** **7** leitet zu dem Gedanken über, daß Jesus nicht allein der Weg zum Vater ist, sondern daß er geradezu den Seinen den Vater verkörpert. Hat man mit BCL εἰ ἐγνώκειτέ με . . . ἂν ᾔδειτε zu

8 Schon jetzt erkennt ihr ihn ja und habt ihn gesehen. Philippus sagt
9 zu ihm: Herr, zeige uns den Vater, so wollen wir zufrieden sein. Jesus
sagt zu ihm: so lange Zeit bin ich bei euch, und du hast mich noch
nicht erkannt, Philippus? Wer mich gesehen hat, hat den Vater ge-
10 sehen. Wie kannst du sagen: zeige uns den Vater? Glaubst du nicht,
daß ich im Vater bin und der Vater in mir ist? Die Worte, die ich
zu euch rede, rede ich nicht von mir aus. Der Vater aber, der ständig
11 in mir ist, tut seine Werke. Glaubt mir, daß ich im Vater bin und
der Vater in mir ist; wenn aber nicht, glaubt um der Werke selbst
12 willen. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wer an mich glaubt, wird
die Werke, die ich tue, auch tun, und größere als diese wird er tun.
13 Denn ich gehe zum Vater, und was ihr in meinem Namen bitten

lesen, so ist hier den Jüngern wie in der analogen Stelle 8 19 den Juden ein Tadel ausgesprochen, den das Folgende mildert. Bei der Lesart εἰ ἐγνώκατε ἐμὲ . . . . γνώσεσθε (SD cod. it) gibt Jesus, von der unbestreitbaren Voraussetzung aus, daß die Jünger ihn erkannt haben, der Ueberzeugung Ausdruck, daß sie auch den Vater erkennen werden, und zerstreut sodann den durch das Futurum γνώσ. entstehenden Schein, als mangle ihnen in der Gegenwart die Gotteserkenntnis, durch das ἀπ' ἄρτι (= schon jetzt; s. zu 13 19) κτλ. Diese Einschätzung der in den Jüngern bereits vorhandenen Einsicht erweist sich 8 freilich ebenso wie 4. 5 als zu optimistisch. Philippus nimmt das ἑωράκατε αὐτόν ganz wörtlich und begehrt den Vater zu sehen τοῖς τοῦ σώματος ὀφθαλμοῖς (Chrysostomus Hom. 74 1 tom. VIII 435[a]). Auch dieses Mißverständnis erklärt sich lediglich aus dem johanneischen Schema und ist durch keinerlei dem Apostel untergeschobene Ueberlegung plausibel zu machen (etwa nach Art des Chrysostomus a. a. O. ἴσως περὶ τῶν προφητῶν ἀκούων ὅτι εἶδον τὸν θεόν). Das Wort, mit dem Jesus **9** dem Philippus zur richtigen Anschauung verhelfen will, ὁ ἑωρακὼς κτλ., deckt sich inhaltlich mit 12 45 (s. dort). Den johanneischen Grundgedanken, daß Vater und Sohn eins sind (10 30), man also in diesem jenen sehen kann, beweist **10 11** nochmals mit bereits bekannten Mitteln. Daß der Sohn im Vater ist, ergibt sich aus der Tatsache, daß seine Worte nicht von ihm herrühren, sondern ihre Quelle in Gott haben (s. zu 12 49. 50). Daß aber auch umgekehrt der Vater im Sohn ist, zeigen die Werke Jesu, die der ständig in ihm wohnende Gott schafft (vgl. 5 36). Diese Werke sind es, die vor allem Glauben fordern; wie 10 38. Aus der Beweisführung die Begriffe Glaube und Werke mitnehmend lenkt Joh **12** zur Tröstung zurück. Was die Jünger in Schrecken setzt (14 1), der Gedanke des Hingangs Jesu zum Vater, sollte ihnen im Gegenteil zur Ermutigung dienen, da es ihnen großen Gewinn bringt. So nämlich wird es ihnen möglich, selber Taten wie Jesus, ja größere als er zu verrichten. Bei den μείζονα ἔργα (vgl. dazu 1 50 5 20) wird der Evangelist an die Missionserfolge seiner Religion in der Welt denken, dann aber auch an die zahlreichen Wunder und seltsamen Manifestationen des Geistes, deren Schauplatz die christlichen Gemeinden im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter gewesen sind (I Cor 12 8—10 II Cor 12 12). Zum Vater erhöht kann Jesus **13** die Bitten der Seinen erfüllen. Das ἐν τῷ ὀνόματι, das diese Bitten näher bestimmt (s. auch 15 16), ist in sehr verschiedenartiger Weise erklärt worden. Immerhin größere Berechtigung als ältere Deutungsversuche hat der Vorschlag, ἐν τῷ ὀνόματί μου mit „in meinem Auftrag" wiederzugeben (B. Weiß). Er kann sich auf 5 43 10 25 stützen, wo diese Bedeutung der

werdet, das werde ich tun, damit der Vater im Sohn verherrlicht werde. 14
Wenn ihr mich etwas bitten werdet in meinem Namen, werde ich es
tun. Wenn ihr mich liebt, werdet ihr meine Gebote halten. Und ich 15 16
will den Vater bitten, und er wird euch einen anderen Helfer geben,

griechischen Wendung jedenfalls nicht unmöglich ist. Aber 16 23, wo ἐν τῷ ὀνόματί μου in Verbindung mit αἰτεῖν wiederkehrt, und 14 26 können die Worte diesen Sinn nicht haben. Vor allem ist nach den Untersuchungen Heitmüllers (Im Namen Jesu 1903) kaum daran zu zweifeln, daß die Grundbedeutung von ἐν τ. ὀν. im NT wie in LXX „bei Gebrauch", „unter Nennung", „mit Anrufung des Namens" ist. Schlechthin nichts spricht dagegen, sie auch an unserer Stelle wiederzufinden. So haben schon Chrysostomus (t. VIII 437ª = Catene 348 9: τί δέ ἐστιν· ἐν τῷ ὀνόματί μου; ὅπερ οἱ ἀπόστολοι ἔλεγον· ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ ἔγειραι καὶ περιπάτει. Vgl. Act 3 6), Nonnus, Theophylakt verstanden. Und der Zusammenhang mit 12 unterstützt ihr Votum. Wie es urchristliche Sitte war, „im Namen Jesu" zu beten (Col 3 17 Eph 5 20), so wurden insbesondere in den Gemeinden der apostolischen und nachapostolischen Zeit auch die Wunder unter (und durch) Anrufung des Namens Jesu vollbracht (vgl. das Belegmaterial aus den synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte bei Heitmüller Im Namen Jesu 53—65). Bei dieser Auffassung versteht es sich endlich auch, weshalb das Gebet „im Namen Jesu" 16 24. 26 erst nach der Verherrlichung Jesu möglich ist. Warum man nicht schon vorher „in seinem Auftrag", „in seinem Geist", „als Glied seiner Gemeinschaft", „im Interesse seiner Sache", „in christlicher Gesinnung" sollte beten können, ist unerfindlich, begreiflich dagegen, daß Jesu Name erst nach seiner Erhöhung zur Rechten Gottes betend angerufen wurde. So wenig das αἰτ. κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ I Joh 5 14 den Auslegungskanon für das αἰτ. ἐν τῷ ὀν. μου abgeben darf, so selbstverständlich ist die Voraussetzung, daß ein Gebet unter Anrufung des Namens Jesu keinen Inhalt hat, der seinem Willen widerspricht. Daß hier Christus Spender der erbetenen Dinge ist, 15 16 16 23 dagegen Gott, hat bei dem gegenseitigen Verhältnis von Vater und Sohn nichts zu bedeuten. **14** scheint überflüssig, fehlt in syr sin und bei einigen anderen Zeugen und wird vielfach gestrichen (z. B. von Heitmüller Joh 826). Nur wenn μέ (SB) und ἐγώ (SD cod. it) zu lesen und betonen wäre, ergäbe sich etwas wie ein Gedankenfortschritt, der viel klarer zutage treten würde, sobald man die von Blaß z. St. und Wellhausen Joh 65 empfohlene Verbesserung zu 13: ποιήσει (sc. ὁ πατήρ) für ποιήσω annimmt. Aber diese Korrektur entbehrt jeglicher handschriftlicher Unterlage, und μέ fehlt AD, während statt ἐγώ ABL τοῦτο haben. Die Stelle ist charakteristisch für das Selbstgefühl der erstarkenden christlichen Gemeinschaft, die sich zu größeren Taten, selbst als der irdische Herr sie verrichtet hat, berufen weiß, und deren Siegeslauf eine fortgesetzte Verherrlichung des Vaters durch den Sohn (s. darüber zu 13 31. 32), der den Bitten der Seinen Erfüllung schafft, bedeutet. — Aber auch mit dem Versprechen dauernder Gebetserhörung hat der Scheidende noch nicht alles gesagt, was den Jüngern zum Troste dient. 15—17 verheißt er ihnen einen Stellvertreter. Die Voraussetzung für dessen Sendung formuliert **15**. In der wiederholten Forderung, die Gebote Christi zu halten (21. 23. 24 15 10. 12 vgl. 13 34), offenbart sich uns die Gesetzlichkeit der werdenden katholischen Kirche mit ihrer Auffassung des Christentums als eines καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (Barn 2 6). Zum Inhalt von 15 vgl. I Joh 5 1—3 I Clem 49 1 ὁ ἔχων ἀγάπην ἐν Χριστῷ ποιησάτω τὰ τοῦ Χριστοῦ παραγγέλματα. Auf die Bitte des Sohns an den Vater wird dieser den Jüngern **16** einen ἄλλος παράκλητος geben. Das im NT nur bei

17 daß er für immer bei euch sei, den Geist der Wahrheit, den die Welt
nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht sieht, noch ihn kennt. Ihr
18 kennt ihn, weil er bei euch wohnt und in euch ist. Ich will euch
19 nicht verwaist zurücklassen: ich komme zu euch. Nur noch eine
kleine Weile, und die Welt sieht mich nicht mehr; ihr aber seht mich,
20 weil ich lebe und ihr leben werdet. An jenem Tage werdet ihr er-

Joh vorkommende (14 26 15 26 16 7 I Joh 2 1) Wort παράκλητος war ursprünglich gewiß im passiven Sinn gemeint gewesen = der zur Unterstützung Herbeigerufene, der als Beistand Zugezogene. Es ist daher verständlich, daß die Lateiner es an den genannten Stellen vielfach mit *adrocatus* wiedergeben. Vgl. Tertullian Prax. 9. Cyprian de domin. orat. 3; Epist. 55 18. Novatian de trinitate 28. 29. Hilarius de trinitate VIII 19. Lucifer de s. Athanasio II 26. Augustin c. Faust. XIII 17; Tract. in Joh 94. Tractatus Origenis 20 p. 212 13. Batiffol. Zahlreiche Bibelhandschriften: a c e m q 14 16, a m q 14 26, e q r 15 26, e m q 16 7. Vgl. auch Eusebius Hist. eccl. V 1 10, wo Rufin παράκλητος mit *advocatus* übersetzt. Aber wenigstens die technische Bedeutung von *advocatus* (= Anwalt vor Gericht. Advokat) läßt sich für παράκλητος nicht nachweisen. An den wenigen Stellen, wo sich diese Vokabel in vorchristlicher Zeit findet. hat sie einen wesentlich allgemeineren Sinn: der zugunsten eines anderen Redende, der Mittler, der Fürsprecher, der Helfer. Demosthenes de falsa legatione 1 p. 341 sind die παράκλητοι Freunde des Angeklagten, die dessen Sache durch stürmische Kundgebungen vor den Richtern eine günstige Wendung zu geben wünschen. Bion bei Diogenes Laërt. IV 50 τὸ ἱκανόν σοι ποιήσω, ἐὰν παρακλήτους πέμψῃς καὶ αὐτὸς μὴ ἔλθῃς. Dionys. Hal. XI 37 1 ὅσοι μὲν ἦσαν ἀκέραιοί τε καὶ τῶν τὰ δίκαια λεγόντων παράκλητοι. Dio Cassius XLVI 20 1 δοῦλοι παράκλητοι. Diese Beispiele deuten darauf hin, daß man sich allmählich dessen entwöhnte, in dem Ausdruck das passive Moment des παρακεκλῆσθαι zu fühlen, und vielmehr das aktive des παρακαλεῖν empfand. Daß die Gleichsetzung παράκλητος = παρακαλῶν sprachlich unmöglich sei, kann man nicht behaupten (vgl. Kühner-Blaß II 289). Jedenfalls sind auch in christlichen Schriften die Stellen nicht selten, an denen sich mit dem Wort offenbar ein aktiver Sinn verbindet. Vgl. I Joh 2 1 παράκλ. πρὸς τὸν πατέρα (der auf den Vater einwirkende Fürsprecher). Did. 5 2 = Barn 20 2 πλουσίων παράκλητοι (eine Tätigkeit wird verurteilt). Clemens Alex. Quis div. salv. 25 7 steht παράκλ. neben dem aktiven συνήγορος. Origenes de oratione 10 2 umschreibt παράκλητος mit συμπαρακαλῶν τοῖς παρακαλοῦσιν. II Clem. 6 9 τίς ἡμῶν παράκλητος ἔσται ἐὰν μὴ εὑρεθῶμεν ἔργα ἔχοντες ὅσια καὶ δίκαια; So gestaltete sich die Verwendung des Wortes auch bei den Juden, in deren heimische Sprache παράκλ. als Fremdwort eingedrungen ist (vgl. Krauß Griech. und lat. Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum 1898. 99 I 210. II 496). Pirqe aboth 4 11 ***Wer ein Gebot erfüllt, erwirbt sich einen*** פַּרְקְלִיט, ***und wer eine Uebertretung begeht, erwirbt sich einen*** קַטֵּיגוֹר (vgl. ed. Fiebig 1906 p. 23 f.). Gegenüberstellung der gleichen beiden Fremdwörter im Targum Hiob 33 23. Deshalb können Aquila und Theodotion Hiob 16 2 מְנַחֲמִים (= Tröster), wo LXX παρακλήτορες hat, mit παράκλητοι übersetzen (Field Hexapla II 30). Bei Philo bedeutet die Vokabel bald den Fürsprecher (de Jos. 239 p. 75, Vita Mos. II 134 p. 155, de spec. leg I 237 p. 247, de exsecr. 166 p. 436, adv. Flacc. c. 3. 4 p. 519. 520), bald den Ratgeber, Helfer (Opif. mundi 23 p. 5, 165 p. 40). Und aktivisch = παρακαλῶν oder παρακλήτωρ verstanden das Wort griechische Ausleger (Eusebius Theol. eccl. III 5 11 p. 161 26 Klostermann. Theodor v. Mops.

p. 307 f. Chabot. Ammonius Corderius-Catene 365) und Ephraem (Evang. concord. expositio ed. Aucher-Moesinger 1876 p. 225 = R. Harris Fragments of the comment. of Ephrem S. 1895 p. 86). Doch darf man die Differenz zwischen ihnen und den Lateinern nicht überspannen. Haben diese παράκλητος als Passivform aufgefaßt, so vergessen sie darüber doch die aktive Tätigkeit nicht, die der advocatus entwickelt. Tertullian de ieiunio 13 *paracletus id est advocatus ad exorandum iudicem.* Und bei Hilarius, der de trinitate VIII 19 sagt: *cum venerit advocatus ille*, heißt es Tract. in Ps. 125: *mittit nobis et alium consolatorem.* Die johanneischen Stellen werden durch die Bedeutung „Helfer" sämtlich befriedigt. Uebrigens ist παράκλητος schon bei Philo ein Ausdruck der religiösen Sprache. Er nennt nach dem richtigen Verständnis von Vita Mos. II 134 p. 155 das Weltall, nicht den Logos, so: ἀναγκαῖον γὰρ ἦν τὸν ἱερωμένον τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ πρός τε ἀμνηστίαν ἁμαρτημάτων καὶ χορηγίαν ἀφθονωτάτων ἀγαθῶν. In den johanneischen Schriften dagegen wird I Joh 2 1 (und Acta Joh in einem leider verstümmelten Fragment P. Oxy. 850 10) Christus als παράκλητος bezeichnet, während sich an unserer Stelle der gleiche Titel für ihn aus der Rede vom ἄλλος π. ergibt (Isho'dad). Das würde in der aktiven Bedeutung = Tröster zu dem Namen Menachem stimmen, den der Messias bei den Juden trug (Bousset Judentum[2] 261). Ausdrücklich mit dem Titel belegt wird im 4. Evangelium allerdings nur der Geist. Dieser, der nach Mc 13 11 Mt 10 19. 20 Lc 12 11. 12 den Jüngern nur in entscheidender Stunde zu Hilfe kommen soll, wird nach Joh dauernd bei ihnen sein, und zwar εἰς τὸν αἰῶνα: die auf Erden sich einrichtende Kirche. Von ihrem Standpunkt aus sind auch **17** die Präsentia μένει und ἐστιν zu verstehen. τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας wie 16 13 (vgl. I Joh 2 27 5 6); den Gegensatz bildet das πνεῦμα τῆς πλάνης I Joh 4 6. Vgl. Test. Jud. 20. Zum negativen Verhältnis der Welt zum göttlichen Geist vgl. I Cor 2 8—14 und die Weltlichgesinnten μηδεμίαν ἔχοντες ἐπιθυμίαν θείου πνεύματος Irenaeus Haer. V 8 2. Auf die tröstliche Verheißung eines Stellvertreters folgt 18—20 die Ankündigung eines Wiedersehens (vgl. 16 16. 17. 19. 22). **18** Zu οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς vgl. die Anrede „Vater", die den Weisen gezollt wurde (s. zu Mt 23 9), die Stellen, wo bei Philo der θεῖος λόγος als πατήρ eingeführt wird (Quod deus sit imm. 134 p. 292, de conf. lingu. 43 p. 411), vor allem aber das Verhältnis des scheidenden Sokrates zu seinen Schülern, die Plato Phaed. 65 p. 116[a] beschrieben werden als ἀτεχνῶς ἡγούμενοι ὥσπερ πατρὸς στερηθέντες διάξειν ὀρφανοὶ τὸν ἔπειτα βίον. Auch Lucian de morte Peregrini 6 klagt ein Anhänger des Peregrinus, der Meister habe ὀρφανοὺς ἡμᾶς zurückgelassen. Das ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς schlägt den Ton von 3 πάλιν ἔρχομαι wieder an. Aber jetzt wird es deutlich, wie das gemeint ist. Bei ἔρχ. πρ. ὑ. mag wegen 20 19. 26 (ἔρχεται ὁ Ἰ.) an die Erscheinungen des Auferstandenen gedacht sein. Erschöpfen kann das jedoch den Inhalt der Worte nicht (s. zu 2 22). Denn das Kap. 20 geschilderte Zusammensein des Auferstandenen mit den Seinen war ein vorübergehendes, das den Ausdruck οὐκ ἀφήσω ὑ. ὀρφ. nicht rechtfertigt. Auch setzt **19** voraus, daß noch in der Gegenwart des Evangelisten (das Präsens θεωρεῖτε) die Christen — weil dem Meister gleich als Lebendige (vgl. 5 24) — ihn schauen und so im Gegensatz zur Welt in der Lage sind, sich von seinem Gekommensein zu überzeugen. Es muß daher ein Kommen geistiger Art angenommen werden (vgl. 23), das sich, da der Paraklet „in Ewigkeit" bleibt (16), von dessen Erscheinen nicht unterscheidet (s. zu 15 26). Zur Gleichsetzung des Geistes mit dem erhöhten Herrn vgl. II Cor 3 17 u. s. Joh 7 39. Die ἐκείνη ἡμέρα (16 23. 26) **20** ist als Nachahmung prophetischen Sprachgebrauchs (vgl. Zach 12 3—9) von der ganzen durch das

kennen, daß ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch.
21 Wer meine Gebote hat und sie bewahrt, der ist es, der mich liebt.
Wer aber mich liebt, wird von meinem Vater geliebt werden, und ich
22 werde ihn lieben und mich ihm offenbaren. Judas, nicht der Iska-
riote, sagt zu ihm: Herr, wie kommt es, daß du dich uns offenbaren
23 willst und nicht der Welt? Jesus antwortete und sagte zu ihm: wenn
mich jemand liebt, wird er meine Worte bewahren, und mein Vater
wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei
24 ihm nehmen. Wer mich nicht liebt, bewahrt meine Worte nicht. Und
das Wort, das ihr hört, ist nicht mein, sondern des Vaters, der mich

---

Kommen Christi eingeleiteten Periode zu verstehen (vgl. 16 23). Zur Erkenntnis, daß der Sohn im Vater ist (vgl. 10. 11 10 38), tritt hier, wo das ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσετε 19 das Verhältnis Jesu zu den Seinen ins Auge gefaßt hat, die weitere ὅτι ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν ὑμῖν. Vgl. 6 56. **21—24** führt den Gedanken aus, daß wie im Geist der Sohn, so mit dem Sohn der Vater in den Gläubigen einzieht. Aber die Bedingung solcher Erfahrung ist **21** keine andere, wie die 15 formulierte: die im Halten der Gebote Christi sich betätigende Liebe zu ihm. ἐμφανίζειν, von der Offenbarung Gottes gebraucht, kann hier so wenig einen äußeren Vorgang bezeichnen wollen wie Sap 1 2 εὑρίσκεται τοῖς μὴ πειράζουσιν αὐτόν, ἐμφανίζεται δὲ τοῖς μὴ ἀπιστοῦσιν αὐτῷ. Der Einwand des Judas **22** (über die Varianten *Judas Thomas* syr cur, *Thomas* syr sin s. Zahn Joh 561 43), der an eine wirkliche Erscheinung denkt (in diesem Sinne steht ἐμφανίζειν Ex 33 13. 18 Jos. Ant. I 13 1), beruht auf dem üblichen Mißverständnis. Die mit καὶ (so ist vor τί γέγονεν zu lesen mit S gegen ABDL) lebhaft angeknüpfte Frage (s. darüber zu 9 36 und über konsekutives ὅτι zu 7 35) betrifft das der antichristlichen Polemik (vgl. Celsus bei Origenes II 63. 64. 67. 70. 73 VII 35. Der Philosoph bei Macarius Magnes Apocriticus II 14) gegenüber besonders quälende Rätsel, weshalb sich Jesus nur den Seinen, nicht aber der feindlichen Welt gezeigt habe (vgl. Act 10 40. 41). Für Joh, der, wie auch **23** wieder ganz deutlich wird, die Erscheinungen in das Innere des Menschen verlegt und von dem sittlichen Verhalten abhängig macht (vgl. 15. 21), hat das Problem seinen Stachel verloren. Für solche Erlebnisse kommen selbstverständlich nur Gläubige in Frage. Zu μονὴν ποιεῖσθαι vgl. Jos. Ant. VIII 13 7 XIII 2 1, auch BGU 742. παρ' αὐτῷ unterscheidet sich in diesem Zusammenhang von ἐν αὐτῷ nur formell; vgl. 17 vom Geist ὅτι παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἐστιν. Zur Einwohnung des Logos im Menschen vgl. Philo de posteritate Caini 122 p. 249 (ὥσθ' οἷς μὲν ὁ ψυχῆς βίος τετίμηται, λόγος θεῖος ἐνοικεῖ); Quod deus sit imm. 134 p. 292; de fuga et invent. 117 p. 563. Aber auch Gott selbst zieht in die Menschenseele ein und wohnt in ihr: Philo de cherub. 98. 100. 101 p. 157; de sobrietate 62. 64 p. 402; de somn. I 149 p. 643 σπούδαζε οὖν, ὦ ψυχή, θεοῦ οἶκος γενέσθαι, ἱερὸν ἅγιον, ἐνδιαίτημα κάλλιστον. So wird die alttestamentliche Idee vom Wohnen Gottes unter seinem Volke Wirklichkeit. Vgl. Ex 25 8 29 45 Lev 26 11. 12 Ezech 37 26. 27 Zach. 2 10 τέρπου καὶ εὐφραίνου, θύγατερ Σειών, διότι ἰδοὺ ἐγὼ ἔρχομαι καὶ κατασκηνώσω ἐν μέσῳ σου, λέγει κύριος. Die Welt oder, wie es **24**, wo Joh wie so oft durch Wiederholung der gleichen Ausdrücke mit der Negation die den zuvor ins Auge gefaßten gegensätzlichen Verhältnisse beleuchtet, heißt, ὁ μὴ ἀγαπῶν με verwirft mit dem λόγος (= διδαχή 7 16, ῥήματα 12 48. 49 14 10, ἐντολαί 14 15. 21) Jesu den, der hinter ihm steht, den Vater. Formell vgl. Euripides Helena 513 λόγος γάρ ἐστιν οὐκ ἐμός, σοφὸν δ' ἔπος, δεινῆς

gesandt hat. Das habe ich zu euch geredet, während ich bei euch 25
weilte. Der Helfer aber, der heilige Geist, den der Vater in meinem 26
Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles
erinnern, was ich euch gesagt habe. Frieden lasse ich euch zurück, 27
meinen Frieden gebe ich euch. Nicht wie die Welt gibt, gebe ich
euch. Euer Herz erschrecke nicht und verzage nicht! Ihr habt ge- 28
hört, daß ich euch gesagt habe: ich gehe hin und komme zu euch.
Wenn ihr mich liebtet, würdet ihr euch freuen, daß ich zum Vater
gehe, weil der Vater größer ist als ich. Und schon jetzt habe ich es 29
euch gesagt, bevor es geschieht, damit ihr, wenn es geschieht, gläubig
bleibt. Ich werde nicht mehr mit euch reden; denn es kommt der 30

ἀνάγκης οὐδὲν ἰσχύειν πλέον. Nachdem an Stelle der Gebote Jesu der allgemeine Begriff seines Wortes getreten ist, bezeichnet Jesus **25** den eben gesprochenen λόγος als den Abschluß seines Redens. Sein persönliches Einwirken soll **26** durch die Tätigkeit des Parakleten ersetzt werden. Ueber ἐν τῷ ὀνόματί μου = bei Gebrauch meines Namens s. zu 13. Der Paraklet, als Geist der Wahrheit (17), wirkt als Lehrer und Offenbarer in der christlichen Gemeinde. Vgl. 16 12—14 I Joh 2 20. 27. Und zwar wird sich seine Betätigung darstellen einmal als eine umfassende (πάντα im Gegensatz zu ταῦτα 25) Unterweisung, sodann als ein Erinnern an alles, was Jesus ihnen gesagt hat (vgl. hierzu 2 22 13 7. 36 und Corpus Hermet. XIII [XIV] 2, Reitzenstein Poimandres 340 vgl. 247 τοῦτο τὸ γένος, ὦ τέκνον, οὐ διδάσκεται, ἀλλ', ὅταν θέλῃ, ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀναμιμνήσκεται). Also: Ergänzung und Befestigung der Lehre Jesu ist die Aufgabe des Parakleten. Nachdem Jesus für seine Person die Belehrung zum Abschluß gebracht und auf den seine Tätigkeit fortführenden Stellvertreter verwiesen hat, richtet er **27—31** ein Abschiedswort an die Jünger. Seine Worte **27** knüpfen an den orientalischen Scheidegruß „Gehe hin in Frieden" oder „Friede sei mit dir" an; vgl. I Reg 1 17 20 42 29 7 Mc 5 34 Lc 7 50 8 48 Act 16 36 Jac 2 16 Eph 6 23 I Petr 5 14 III Joh 15, auch Lc 2 29 I Cor 16 11 Gal 6 16 I Thess 5 23 Hebr 13 20. Aber Jesus wünscht den Frieden nicht nur, er läßt ihn sterbend zurück (ἀφίημι wie Mc 12 19—22, Lc 20 31 als Variante zu κατέλιπον, Joh 14 18). Der Friede als hohes Gut im AT: Num 6 26 25 12. 13 Ps 28 11 Jes 54 13 57 19 Ezech 37 26. Vgl. Philo de vita Mos. I 304 p. 129 (δωρησάμενος ὁ θεὸς Φινεεῖ τὸ μέγιστον ἀγαθόν, εἰρήνην, ὃ μηδεὶς ἱκανὸς ἀνθρώπων παρασχεῖν); de somn. II 250—254 p. 692; Leg. alleg. III 81 p. 103 (καλείσθω οὖν . . . ἡγεμὼν εἰρήνης sc. ὁ ὀρθὸς λόγος). μὴ ταρασσέσθω κτλ. wie 1. δειλιάω im NT ἅπ. λεγ., aber Deut 1 21 31 6 Jes 13 7 Sir 22 16 II Macc 15 8 IV Macc 14 4 Diodor. Sic. XX 78. Das, wiederum ungenaue, Selbstzitat **28** blickt wohl auf 3. 18 zurück. Das εἰ ἠγαπᾶτε, das DL in εἰ ἀγαπᾶτε mildern, schließt aus den Anzeichen seelischer Erschütterung bei den Jüngern auf Mangel an Liebe zum Meister. Sie sollten sich für ihren Herrn freuen, der von seinem Hingang zum Vater großen Vorteil für sich erwartet. Vgl. Sokrates, der sich über seinen Tod nicht grämt, weil er zu kommen hofft πρῶτον μὲν παρὰ θεοὺς ἄλλους σοφούς τε καὶ ἀγαθούς, ἔπειτα καὶ παρ' ἀνθρώπους τετελευτηκότας ἀμείνους τῶν ἐνθάδε (Plato Phaed. 8 p. 63[b], 13 p. 69[d e]). Der Vater, 10 29 größer als alle, ist auch größer als der Sohn (s. zu 1 1). **29** ganz wie 13 19. **30** fehlt in syr sin πολλά, und dieses Wort kann gewiß nur als Zusatz betrachtet werden, bestimmt, der Schwierigkeit zu begegnen, daß Jesus 15—17 zu reden fortfährt (s. darüber den Exkurs zu 31). „Nicht mehr" ergibt einen definitiven Abschluß, der um so weniger zu be-

31 Fürst der Welt, und an mir hat er nichts. Aber, damit die Welt erkenne, daß ich den Vater liebe und, wie mir der Vater Auftrag gegeben hat, so handle, steht auf, wir wollen von hinnen gehen.

15 Ich bin der echte Weinstock und mein Vater ist der Weingärtner.

anstanden ist, als ihm 25. 27 und 31 (mit der Aufforderung ἐγείρεσθε κτλ.) sekundieren. Der ἄρχων τοῦ κόσμου (s. darüber zu 12 31) ist im Kommen begriffen, nämlich in Judas, seinem Werkzeug (13 2. 27). ἐν ἐμοί = an mir; vgl. 15 2. 4. 6. An dem sündlosen (vgl. zu 8 46) Jesus hat der Teufel nichts, was ihm ermöglichte, seinen Herrschaftsbereich auch auf ihn auszudehnen. Scheint es trotzdem zu einem Sieg Satans zu kommen, so geschieht das, wie **31** nochmals im apologetischen Interesse betont wird, nur deshalb, weil Jesus gehorsam gegen den Vater seinen Tod freiwillig (vgl. 10 17. 18) auf sich nahm. In diesem Zusammenhang spricht Joh einmal von der Liebe des Sohnes zum Vater, während er sonst immer von dessen Liebe zu jenem redet.

Der erste Redegang schließt mit ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν. Aber der Aufbruch erfolgt keineswegs sogleich. Vielmehr fährt Jesus 15—17 zu reden fort und verläßt erst 18 1 das Haus. Ein Grund, die Worte als nicht ursprünglich zu streichen, liegt darin so wenig, wie in der Erkenntnis, daß sie aus Mc 14 42 = Mt 26 46 stammen. Ein Interpolator würde diese Schwierigkeit gewiß nicht geschaffen haben. Auch ist der Aufbau der Rede so geschlossen und führt 25. 27. 30 so zielsicher dem Ende zu, daß uns jene Wendung 31 gar nicht überraschend kommt. Was man als störend empfindet, sind vielmehr die drei folgenden Kapitel. Soll man sie mit Wellhausen (zuletzt Joh 77—80) als eine Einlage betrachten? Jedenfalls sagt diese Lösung, schon weil sie konsequenter ist, mehr zu als die verschiedenen Vorschläge, die Kap. 15 und 16 irgendwo in den Zusammenhang des 13. Kapitels einzurangieren. Denn so läßt sich der Anstoß nur in sehr bedingter Weise heben, da der Aufforderung immer noch das lange Abschiedsgebet 17 folgt. Und den Beobachtungen, die die Zurückstellung des ersten Redegangs hinter den zweiten zu fordern scheinen (16 16 erregt 17—19 Anstoß, während dasselbe Wort 14 19 unbeanstandet passiert; 16 5 ist nur vor 13 33. 36 14 5 am Platze), stehen andere gegenüber, welche die in den Texten und Ausgaben befolgte Anordnung als richtig erweisen (vgl. 15 26 16 7, wo vom Parakleten als einer aus 14 16. 17 bekannten Größe gesprochen wird). Durch keinerlei Umordnung läßt sich wirklicher Gedankenfortschritt in die Abschiedsreden hineinbringen. Der Stoff der ersten Hälfte kehrt zum großen Teil in der zweiten wieder: 13 34. 35 = 15 12. 17 14 10. 11. 20 = 15 1—10 14 13 = 15 7 14 15. 21 = 15 10 14 16. 17. 26 = 16 13 14 19 = 16 16 14 27 = 16 33 (vgl. auch 16 31. 32 mit 13 38, 15 3 mit 13 10, 15 15. 20 mit 13 16, 16 28 mit 13 3). Diese ist nicht die Fortsetzung von jener, sondern in weiten Partien eine Variation desselben Themas, eine parallele Ausführung der gleichen Abschiedsgedanken. Der Gesamteindruck ist, daß sie im zweiten Teil in ruhigerer, aber auch weitschweifiger Form zur Darstellung gebracht werden. Ein äußerlich bemerkbarer Unterschied besteht insofern, als 13 31—14 31 einzelne, mit Namen genannte Jünger das Wort ergreifen, während 15. 16 die Jünger kollektiv fragen. Ob noch andere Differenzen bestehen, gar die Annahme verschiedener Autoren nötig wird, muß die Einzelexegese ergeben. Als die beiden Teile zu einem Ganzen verbunden und das Abschiedsgebet beigefügt wurde, blieb der ursprünglich als Schlußsatz gedachte Vers 14 31 unverändert. Wohl, weil man auf ihn nicht aufmerksam geworden ist. Denn sich mit den letzten Worten durch die Erwägung abfinden, daß das Folgende unterwegs gesprochen sei, konnte man doch nur, wenn man das ἐξῆλθεν 18 1 (s. dort) übersah. Da dieses das Verlassen der Stadt zum Ausdruck bringt, müßten ja deren Straßen als Schauplatz der Rede 15. 16, vor allem des Gebetes 17 gedacht worden sein.

XV 1—16 33 Der Abschiedsreden zweiter Teil. Kap. 15 be-

Jede Ranke an mir, die nicht Frucht trägt, nimmt er weg und jede, die 2
Frucht trägt, säubert er, damit sie mehr Frucht trage. Ihr seid be- 3
reits rein um des Wortes willen, das ich zu euch geredet habe. Bleibt 4
in mir, so ich in euch. Wie die Ranke von sich aus keine Frucht
tragen kann, sie bleibe denn am Weinstock, so auch ihr nicht, wenn
ihr nicht in mir bleibt. Ich bin der Weinstock, ihr seid die Ranken. 5
Wer in mir bleibt und ich in ihm, der trägt viel Frucht; denn ge-

ginnt **1** die zweite größere Bildrede des 4. Evangeliums. Sie ist so wenig wie die Hirtenrede 10 1—16 ein Gleichnis und gestattet auch keine Unterscheidung zwischen einer ursprünglichen Parabel Jesu und Zutaten oder Veränderungen, für die Joh zu haften hätte. Vielmehr handelt es sich um eine Allegorie (vgl. Jülicher Gleichnisreden I 3 p. 115. 201 f.). Der Weinstock gehört der alttestamentlichen Bildersprache an: Jer 2 21 (ἄμπελος ἀληθινή) Ezech 15 1—6 19 10—14 Ps 79 9—16 Sir 24 17 syr Apoc Bar 36. 37. Daß wir aber die Rätselrede vom Weinstock gerade an dieser Stelle im Evangelium finden, erklärt sich wohl daraus, daß auch über dem johanneischen Bericht von dem letzten Zusammensein Jesu mit den Seinen die Erinnerung an das Abendmahl schwebt (s. Exkurs zu 13 20); vgl. Mc 14 25 = Mt 26 29 = Lc 22 18 γένημα τῆς ἀμπέλου und in den Abendmahlsgebeten der Didache 9 2 εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δαβίδ. Zu ἀληθινή vgl. zu 1 9. Der γεωργός, nicht speziell ἀμπελουργός Lc 13 7, bedient auch Mc 12 1—9 Par. Porphyrius de abstin. III 10 (γεωργὸς ἄμπελον φυτεύσαι) den Weinstock. Philo de agricultura 4 p. 300 stellt dem ἐργάτης γῆς, der ἰδιώτης ist, den γεωργός als ἔμπειρος gegenüber. Nur ein solcher kann die kunstvolle Pflanze der Seele richtig besorgen (de agr. 20 ff. p. 303 ff.). **2** κλῆμα im NT ἅπ. λεγ., aber Ezech 17 6 Joel 1 7 Nah 2 3 Plato Rep. I 23 p. 353a. Theophr. Hist. pl. IV 13 5. Pollux I 237 ὁ τῆς ἀμπέλου (sc. κλάδος) κλῆμα. Ueber antike Weinstocksbehandlung im Sinne unserer Stelle vgl. Wetstein zu dieser; zum „Reinigen“ noch Philo de agric. 10 p. 301 f.; de somn. II 64 p. 667. Wie die Rätselrede des 10. Kapitels (s. zu 10 10. 11) von Jesus der Tür zu den Schafen zu Jesus dem Hirten überspringt, so wahrt auch unsere Allegorie die Einheitlichkeit nicht. Zunächst 1. 2 wird den Jüngern die Notwendigkeit, Frucht zu bringen, eingeschärft, weil nur dann, unter der reinigenden Einwirkung des Vaters, eine Steigerung der Ertragfähigkeit möglich ist. 4—6 dagegen ist der Gesichtspunkt der, daß die Jünger bei Jesus bleiben müssen, wie die Ranken am Weinstock, wollen sie nicht absterben. Der Vater verschwindet, von Reinigung ist keine Rede mehr. **3** leitet nicht eben geschickt vom einen zum andern über. Denn die Feststellung ἤδη ὑμεῖς καθαροί ἐστε (vgl. 13 10 und Corpus Hermet. XIII [XIV] 15 Reitzenstein Poimandr. 247 345) macht die 2 als etwas Erstrebenswertes hingestellte Säuberung überflüssig. Der Zusammenhang wird gewahrt durch Wiederkehr der Züge des am Weinstock Seins und des Fruchttragens, auch des Wegnehmens der Ranke. Zu κἀγὼ ἐν ὑμῖν **4** ist μενῶ zu ergänzen; vgl. 6 56. Diese Stelle lehrt, daß ἐν ἐμοί, was dem Bilde gemäß „an“ mir heißen müßte (vgl. 14 30), in die Bedeutung „in“ mir übergeht. Wie 10 11 ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός die zweite Deutung der ersten 10 7 ἐγώ εἰμι ἡ θύρα τ. πρ. anreiht, so korrespondiert **5** das ἐγώ εἰμι mit dem ἐγώ εἰμι 1. Dem Bild von Weinstock und Ranken für die mystische Einheit von Christus und den Seinen entspricht bei Paulus das Bild von den Gliedern des Leibes und dem sie belebenden Geist I Cor 12 12. 13. Zu χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν vgl. Ael. Aristides Oratio in Minerv. ed. Keil Orat. XXXVII 10 Ἀθηνᾶς ἥγου-

6 trennt von mir könnt ihr nichts tun. Wenn jemand nicht in mir
bleibt, wird er hinausgeworfen wie die Ranke und verdorrt, und man
7 sammelt sie und wirft sie ins Feuer, und sie verbrennen. Wenn ihr
in mir bleibt und meine Worte in euch bleiben, so bittet, was ihr
8 wollt, es wird euch werden. Dadurch ist mein Vater verherrlicht,
9 daß ihr viel Frucht tragt und euch als meine Jünger erweist. Wie
mich der Vater geliebt hat, habe auch ich euch geliebt; bleibt in
10 meiner Liebe. Wenn ihr meine Gebote bewahrt, werdet ihr in meiner
Liebe bleiben, wie ich meines Vaters Gebote bewahrt habe und in
11 seiner Liebe bleibe. Dieses habe ich zu euch geredet, damit meine

---

μένης οὐδὲν πώποτε ἀνθρώποις ἡμαρτήθη οὐδ' αὖ πράξουσί ποτε χρηστὸν οὐδὲν ἄνευ τῆς Ἀθηνᾶς. Die Aoriste ἐβλήθη und ἐξηράνθη **6** drücken die mit absoluter Sicherheit unmittelbar eintretende Folge aus. Vgl. Ilias IX 412 f. XVII 98 f. Euripides Alc. 386 ἀπωλόμην, εἴ με λείψεις. Epictet IV 1 39 ἂν μὲν στρατεύσωμαι, ἀπηλλάγην πάντων τῶν κακῶν 10 27 ὅταν θέλῃς, ἐξῆλθες. Zu ἐβλήθη ἔξω vgl. 6 37 Mt 5 13 21 39, zu συνάγουσιν vgl. Mt 13 30. 40. 41, zu καίεται vgl. Mt 3 10. 12 7 19 13 30. 42 18 8. 9 25 41, zum Ganzen vgl. Mal 4 1 (καιομένη, κλῆμα). Nach 2 und 6 scheint die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß ein zu Jesus Gehöriger sich wieder von ihm scheiden kann (vgl. auch 6 66 17 12). Dagegen soll 6 39. 40 nach des Vaters Willen nichts, was er dem Sohn gegeben hat, verloren gehen und 10 28 f. keins seiner Schafe in Gefahr sein, einem Raube zum Opfer zu fallen. Den Widerspruch überbrückt die Annahme, daß nach der Auffassung von Joh alle, die Jesus wieder den Rücken kehren, nicht zu seinen echten Jüngern gehört haben (vgl. I Joh 2 19 ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαν, ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν). So erschütternd die Drohung von 6, so erhaben die Verheißung von **7**. An Stelle von κἀγὼ ἐν αὐτῷ 5 tritt τὰ ῥήματά μου κτλ. und zeigt, wie Christus in den Seinen wohnt. Ueberhaupt wird jetzt bis 17 die moralische Seite des innigen Verhältnisses der Gläubigen zu Christus aufgewiesen. Zu der überaus häufigen Vertauschung von ἄν mit ἐάν nach Relativis vgl. Deißmann Neue Bibelstud. 30—33. ἐν τούτῳ **8** bezieht sich nicht auf die Gebetserhörung 7 zurück (Cyrill Alex.), so daß der ἵνα-Satz den Zweck der Verherrlichung des Vaters angäbe. Vielmehr bringt dieser Satz die Erklärung zu ἐν τούτῳ, das auf das Folgende geht (vgl. I Joh 4 17 Joh 6 29. 40). Der Aorist ἐδοξάσθη ist vom Standpunkt der Erfüllung der Voraussetzung aus zu verstehen; vgl. Gal 5 4 I Cor 7 28. γίνεσθαι hier in der Bedeutung „sich erzeigen" wie 20 27 Mt 5 45 6 16 10 16 I Cor 14 20 15 10. 58 Col 3 15 I Thess 1 5 2 7. Der 8 wieder auftauchende (s. zu 2) Vater dient **9** und weiterhin dazu, durch sein Verhältnis zum Sohn dessen Verhältnis zu den Christen zu illustrieren. Die Liebe Gottes zu Jesus wie 3 35 5 20 10 17 17 24. 26. Zum Bleiben in der Liebe vgl. Sap 3 9 οἱ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ προσμενοῦσιν αὐτῷ. „Meine Liebe" = die Liebe, die ich zu euch habe. Den Weg, wie die Forderung 9 zu erfüllen ist, weist **10**. Vgl. 14 15. 21. Als letztes Ziel der gegebenen Aufklärung erscheint **11** die Freude, wie sie Christus hat (vgl. „seinen" Frieden 14 27 16 33) und wie sie in den Gläubigen zur Vollreife kommen soll. Vgl. 16 20. 22. 24 17 13 I Joh 1 4 II Joh 12. Zur Freude als die dem Christen charakteristische Stimmung s. auch II Cor 1 24 13 11 Phil 2 17. 18 4 4. Ueber das hohe Gut der Freude spricht sich Philo aus de praemiis et poenis 31 f. p. 413 χαρὰν δὲ τῶν εὐπαθειῶν ἀρίστην καὶ καλλίστην εἶναι συμβέβηκεν, ὑφ' ἧς ὅλη δι' ὅλων εὐθυμίας ἡ ψυχὴ καταπίμπλαται. Der Logos als Spender der Freude bei Philo: de somn. I 71 p. 631

Freude in euch sei und eure Freude völlig werde. Das ist mein Ge- 12
bot, daß ihr einander liebt, wie ich euch geliebt habe. Eine größere 13
Liebe hat niemand als die, daß er sein Leben für seine Freunde läßt.
Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch auftrage. Ich 14 15
nenne euch nicht mehr Sklaven, denn der Sklave weiß nicht, was sein
Herr tut. Euch aber habe ich Freunde genannt, weil ich euch alles,
was ich von meinem Vater gehört, kund getan habe. Nicht ihr habt 16
mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt und dazu bestimmt, daß
ihr hingeht und Frucht tragt und eure Frucht bleibe, daß, was ihr

---

ἵν' ἐξαπιναίως ὁ θεῖος λόγος ἐπιφαινόμενος ἀπροσδόκητον χαρὰν ἐλπίδος μείζονα ἐρήμῃ ψυχῇ συνοδοιπορεῖν μέλλων προτείνῃ, II 249 p. 691. **12** Zu der ἐντολή, in der sich die ἐντολαί 10 zusammenfassen, vgl. 13 34. Die geforderte Liebe erreicht **13** ihren Gipfelpunkt im Opfer des Lebens, wie es Jesus darzubringen im Begriff steht. Der ἵνα-Satz ist wiederum Exposition zum Demonstrativpronomen, wie 8 (s. dort) 12. Zur Unüberbietbarkeit des Lebensopfers s. Euripides Alc. 301 ψυχῆς οὐδὲν ἐστι τιμιώτερον. Zu τιθέναι τὴν ψυχήν vgl. zu 10 11. Anders als Rom 5 6. 8. 10 (Χριστὸς . . . ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν) kommt hier die Preisgabe des Lebens den Freunden zugut. Vgl. die analoge Verengerung des Gebotes der Nächstenliebe zum Gebot der Bruderliebe 13 34. Zu dem in diesem und den folgenden Versen sich aussprechenden Sinn für den Wert der Freundschaft vgl. Epicur bei Diogenes L. X 148 ὧν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα, πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς φιλίας κτῆσις und bei Cicero de fin. II 25 80. Sir 6 14—17. Die Jünger **14** als φίλοι Jesu wie Lc 12 4. Das Verständnis des Ausdrucks gewinnt schwerlich durch den Hinweis auf den offiziellen Titel φίλος τοῦ Σεβαστοῦ oder φίλος τοῦ Καίσαρος = ***amicus Caesaris*** (s. zu 19 12), weit eher durch die Erinnerung daran, daß Abraham (Jac 2 23 Jes 41 8 und II Paralip 20 7 im hebr. Text Philo de sobr. 56 p. 401 Jubil 19 9 30 20 I Clem 10 1 17 2), die Propheten (Sap 7 27), überhaupt die Frommen, Weisen, Gerechten (Plato Rep. X p. 621c; Phileb. 24 p. 39e; Leg. IV 8 p. 716d ὁ μὲν σώφρων ἡμῶν θεῷ φίλος, ὅμοιος γάρ. Epictet III 22 95 24 60 IV 3 9 ἐλεύθερος γάρ εἰμι καὶ φίλος τοῦ θεοῦ. Philo Quis rer. div. her. 21 p. 476 οἱ σοφοὶ πάντες φίλοι θεοῦ; Quod omn. prob. lib. 7 p. 452; Fragm. Mang. II p. 652) Gottes Freunde heißen. Doch s. Deißmann Bibelstudien 159—161. Zu dem Gegensatz von φίλος und δοῦλος **15** vgl. Philo de migr. Abr. 45 p. 443 καὶ γὰρ εὔηθες τοὺς δούλους οἰηθῆναι πρὸ τῶν φίλων τοῦ θεοῦ τὴν ἀρετῆς χώραν διανέμεσθαι. Das οὐκέτι weist wohl zurück auf 13 16 (vgl. auch 12 26), wo die Jünger freilich nicht eigentlich Sklaven heißen, sondern ein Vergleich gezogen wird, der trotz 15 15 wenig später 20 wiederkehrt. An unserer Stelle dagegen wird erklärt, daß die dem Urchristentum geläufige Bezeichnung der Gläubigen als Sklaven des Herrn (s. zu Rom 1 1) nicht geeignet ist, ihr Verhältnis zu Christus richtig zu umschreiben. Statt ihnen einfach Befehle zu erteilen und Gehorsam zu heischen, hat er ihnen alles enthüllt, was er vom Vater gehört hat. Das πάντα stimmt nun allerdings wiederum nicht zu 16 12. Sollte 15 eine Glosse sein? Doch s. zu 16 5. In dem vorliegenden Zusammenhang führt **16** die Vorzugsstellung der Jünger auf ihre Erwählung durch Jesus (vgl. 6 70 15 19) zurück. Nicht sie ihrerseits haben mit ihm den Freundschaftsbund geschlossen, sondern er hat sie zu sich gezogen. Folge war ihre Einsetzung (τιθέναι wie Act 20 28 I Cor 12 28 II Tim 1 11) zu einem doppelten Zweck. Die beiden ἵνα sind koordiniert. Das

17 den Vater in meinem Namen bittet, er euch gebe. Das trage ich euch
18 auf, damit ihr einander liebt. Wenn die Welt euch haßt, so wißt
19 daß sie mich vor euch gehaßt hat. Wenn ihr aus der Welt wäret,
würde die Welt das ihrige lieben. Weil ihr aber nicht aus der Welt
seid, sondern ich euch erlesen habe aus der Welt, deshalb haßt euch
20 die Welt. Denkt an das Wort, das ich euch gesagt habe: nicht ist
ein Sklave größer als sein Herr. Wenn sie mich verfolgt haben,
werden sie euch auch verfolgen. Wenn sie mein Wort bewahrt haben,
21 werden sie auch das eurige bewahren. Aber dieses alles werden sie
euch antun um meines Namens willen, weil sie den, der mich ge-
22 sandt hat, nicht kennen. Wenn ich nicht gekommen wäre und zu ihnen
geredet hätte, hätten sie keine Sünde. Nun aber haben sie keinen

φέρειν καρπόν erinnert an die Allegorie 2. 4. 5. 8; aber ὑπάγητε paßt schlecht zu dem Bild. Die Kehrseite der fruchtbaren Arbeit ist die Erhörung der Gebete durch den Vater, wie 14 12. 13 15 7. 8. **17** kann man nach Analogie von 12 (vgl. 13 34) verstehen und das ἵνα als Exposition zu ταῦτα fassen (vgl. 8. 13 17 3). Wohl überrascht der Plural, da es sich nur um ein Gebot handelt. Aber auch 16 6 blickt ταῦτα auf das eine ὑπάγειν zurück. Ebensowenig ausgeschlossen ist es jedoch, das ἵνα nach ταῦτα hier wie 11 16 1. 4 zu nehmen. ταῦτα sieht dann auf das Vorausgehende und ἵνα κτλ. stellt als Zweck der erteilten Ermahnungen die Erweckung der Bruderliebe hin. Während Jesus zu den Seinen eine Liebe im Herzen trägt, die sich nicht mehr überbieten läßt (vgl. 13), und Liebe das Verhalten der Jünger zu einander bestimmen soll, hegt die Welt für die christliche Gemeinde und ihr Haupt nur Haß 18—16 4a. Der Evangelist schildert in Gestalt einer Weissagung die Verhältnisse seiner Gegenwart. Der Haß, dem die Christenheit in der Welt begegnet, ist **18** lediglich eine Fortsetzung des Hasses, von dem Christus getroffen worden ist. Ueber πρῶτος mit Komparativbedeutung s. zu 1 15. Der Haß liefert aber auch **19** den tröstlichen Beweis dafür, daß die christliche Gemeinde nicht aus der Welt ist, so wenig als ihr Meister 8 23. Ep. ad Diogn. 6 3 Χριστιανοὶ ἐν κόσμῳ οἰκοῦσιν, οὐκ εἰσὶ δὲ ἐκ τοῦ κόσμου. Zu jenem Moment (18) zurücklenkend und unter Erinnerung an sein Wort 13 16 (vgl. dazu Mt 10 22—25) führt Jesus **20** die beiden Arten vor, wie die Welt sich zu ihm stellen kann. Betont wird dabei die Gewißheit, daß sie sich seinen Jüngern gegenüber nicht anders verhalten wird. Daß die Welt zu einem verwerfenden Urteil über die christliche Sache kommen werde, ist die Voraussetzung für **21**. Merkwürdig ist das ταῦτα πάντα (D streicht das letztere Wort), weil bisher noch keineswegs von verschiedenartigen Betätigungen des Hasses und der Verfolgungssucht die Rede war. Die Leser von Joh wußten aber wohl, was „dies alles" bedeutete (vgl. 16 2. 3). Zum Haß und der Verfolgung „um des Namens willen", d. h. um des christlichen Bekenntnisses willen, ohne daß irgendwelche Verfehlungen vorlägen, vgl. Mt 10 22. 23 Act 5 41 I Petr 4 14—16 Polycarp. ad Phil. 8 2 ἐὰν πάσχωμεν διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ, δοξάζωμεν αὐτόν. Letztes Motiv für die Feindseligkeit der Welt ist ihre Unbekanntschaft mit dem Absender und die daraus sich ergebende Unfähigkeit, den Gesandten und die Seinen richtig zu würdigen. Darin liegt **22** aber keine Entschuldigung. Vgl. 9 41. Ueber die hier und 24 von SBL bezeugte Form εἴχοσαν (für εἶχον) vgl. Blaß Grammatik § 21 3, Kühner-Blaß II 55 und J. H. Moulton Einleitung 76 f. Die Feindschaft gegen Jesus (und seine

Vorwand für ihr Sünde. Wer mich haßt, haßt auch meinen Vater. 23
Wenn ich nicht die Werke unter ihnen getan hätte, die kein anderer 24
getan hat, hätten sie keine Sünde. Nun aber haben sie gesehen und
doch gehaßt mich und meinen Vater. Aber das Wort sollte sich er- 25
füllen, das in ihrem Gesetz geschrieben steht: »sie haben mich ohne
»Grund gehaßt«. Wenn der Helfer kommt, den ich euch senden werde 26
vom Vater her, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, der
wird von mir zeugen. Aber auch ihr legt Zeugnis ab, weil ihr von 27

Sache) ist **23** Feindschaft gegen Gott. Daß die Gegner **24** den Tatbeweis, den Jesus für die Göttlichkeit seiner Mission erbracht hat (5 36 14 10), in den Wind geschlagen haben, bleibt wegen des in ihrem Verhalten sich aussprechenden Hasses gegen den Sohn wie den Vater unvergebbare Sünde. Zur Konstruktion vgl. 6 36. Zu der von **25** vgl. 1 8. Der angesichts alles dessen, was Jesus vor ihren Augen getan hat, unbegreifliche Haß der Juden ist im Willen Gottes begründet. Vgl. 12 37—40. Das ins Auge gefaßte Wort ihres (so redet Jesus, als ginge ihn das Gesetz der Juden nichts an) Nomos (νόμος = die Schrift; s. zu 10 34), ist Ps 34 19 68 5 οἱ μισοῦντές με δωρεάν (vgl. 118 161). δωρεάν hier nicht = gratis (wie Mt 10 8 Rom 3 24) oder = ohne Erfolg, vergebens (wie Gal 2 21), sondern (wie in den zitierten Psalmstellen, auch I Reg 19 5) = unverdientermaßen, ohne Grund. **26** erscheint der aus Kap. 14 16. 26 bekannte παράκλητος wieder, wie dort 17 πνεῦμα τῆς ἀληθείας genannt. An zwei Punkten unterscheidet sich unsere Paraklet-aussage von denen jenes Kapitels. Deutlicher als dort, wo — wenigstens 14 16—19 — die Wiederkunft Christi mit dem Kommen des Geistes ineinanderfließt (s. zu 14 19), erscheint hier die Selbständigkeit des Geistes neben dem Sohn gewahrt. Das Verhältnis beider Größen ist dem des Logos zu Gott analog. Wie der Vater im Sohn ist, gleichwohl aber jeder eine Persönlichkeit für sich bildet, so ist auch der Geist Christus selbst, der im Pneuma wiederkehrt, und doch auch wieder als der „andere“ Helfer von ihm geschieden. Vgl. H. Holtzmann Nt. Theologie[2] II 514 f. Damit hängt zusammen — und so kommen wir zum zweiten Punkt —, daß als Absender des Geistes bald der Vater genannt wird (14 16. 26), bald der Sohn (15 26 16 7). Eher als diese Differenzen könnte die Beobachtung, daß hier Gedanken von 16 4b ff. vorweggenommen sind und daß 26. 27 den Zusammenhang von 25 und 16 1 störend unterbrechen, die Vermutung nahelegen, daß wir es mit einer nachträglichen Zutat zu tun haben. Wie die Versfolge ist, kann man den Anschluß an das Vorhergehende etwa so finden: auch nach dem Scheiden Jesu wird das ablehnende Verhalten der Welt der christlichen Sache gegenüber nicht entschuldbar; denn der Geist legt Zeugnis über Jesus ab. Neben den Parakleten treten **27** als Zeugen die Jünger (vgl. Act 1 8. 21. 22 2 32 3 15 u. ö.). Zu diesem Nebeneinander vgl. Act 5 32 15 28. Es geht gewiß nicht an, das Zeugnis des Geistes mit dem der Apostel und urchristlichen Sendboten, durch die er wirke, gleichzusetzen. Die Apostel verkünden, was sie, die von Anfang an bei Jesus waren (vgl. dazu Act 1 21 f. Joh 1 14 I Joh 1 1—4), im Zusammensein mit ihm erlebt haben. Der Geist, dessen Organe die Geistesträger sind, sorgt nach 16 13 nicht nur für die Weiterverbreitung, sondern auch für die Ergänzung und Fortbildung der apostolischen Tradition. Vgl. Weinel Die Wirkungen des Geistes und der Geister 1899 p. 52 f. 98. 164 f. 192 f. Dadurch aber soll die ursprüngliche Ueberlieferung, die Jesus hier ausdrücklich bestätigt, nicht entwertet werden. Das Präsens ἐστε faßt Vergangenheit und Gegenwart in eins zusammen.

16 Anfang an bei mir gewesen seid. Das habe ich zu euch geredet, da-
2 mit ihr keinen Anstoß nehmt. Sie werden euch aus der Synagoge
ausschließen; ja es kommt sogar eine Stunde, wo jeder, der euch tötet,
3 einen Gottesdienst zu verrichten wähnt. Und das werden sie tun, weil
4 sie den Vater nicht erkannt haben und nicht mich. Aber dieses habe
ich zu euch geredet, damit ihr, wenn die Zeit dafür kommt, euch
daran erinnert, daß ich es euch gesagt habe. Ich habe euch das aber
5 nicht von Anfang an gesagt, weil ich bei euch war. Jetzt aber gehe
ich zu dem, der mich gesandt hat, und keiner von euch fragt mich:
6 wo gehst du hin? Sondern, weil ich euch das gesagt habe, hat der
7 Kummer euer Herz erfüllt. Aber ich sage euch die Wahrheit: mein

---

Jesus hat die Seinen über den Haß der Welt aufgeklärt, um zu verhüten **XVI 1**, daß sie am Glauben irre werden. Ueber ἀποσυνάγωγος **2** s. zu 9 22. ἀλλά steigernd = „ja sogar", wie II Cor 1 9 7 11. ἔρχεται ὥρα ἵνα wie 12 23 13 1 16 32. λατρείαν προσφέρειν ist ganz streng genommen wohl eine unpassende Verbindung, im Grunde aber ebensowenig unmöglich wie δεήσεις προσφέρειν Hebr 5 7 oder προσφ. τῷ θεῷ εὐχήν Jos. Bell. III 8 3. Die Mordgier der Juden gegenüber den Christen bezeugt Justin Dial. 95 εἰ δὲ αὐτοῦ τε ἐκείνου καὶ τῶν εἰς ἐκεῖνον πιστευόντων καταρᾶσθε καί, ὁπόταν ἐξουσίαν ἔχητε, ἀναιρεῖτε κτλ. 110. 131. 133. Mart. Polyc. 13 1. Vgl. Midrasch Bemidbar rabba XXI zu Num 25 13 ed. Wünsche 1885 p. 509: *Wer das Blut der Frerler vergießt, ist anzusehen, als hätte er ein Opfer dargebracht.* Daß hier jüdische und nicht heidnische Verfolgungen in Aussicht gestellt werden, hat seinen Grund schwerlich in der frischen Erinnerung des Joh an die Erfahrungen des zweiten jüdischen Krieges, während dessen Bar Kochba die Christen, deren er habhaft werden konnte, hinrichten ließ (so zuletzt Schwartz 1908 p. 147; vgl. auch zu 5 43), sondern entspricht einfach dem Gang der Geschichte. **3** fehlt bei syr sin und ist wohl als neben 15 21 entbehrlich und den vermeintlich ursprünglichen engen Zusammenhang zwischen 4 und 2 aufhebend gestrichen worden. **4**a ist doppeltes αὐτῶν zu lesen, hinter ὥρα (ABL it vulg gegen SD syr sin) wie hinter μνημονεύετε (gegen DL syr sin). Zur Voraussage vgl. 6 64. 70 13 19. — Dem Haß der Welt gegenüber sollen die Christen Trost finden an den großen religiösen Gütern, die sie ihrem Herrn verdanken. In Form einer Weissagung Jesu werden die Besitztümer geschildert: zunächst (bis 15) der Paraklet und seine Bedeutung für die Welt wie für das Leben der Gläubigen. 4b—6 leitet dazu über. ἐξ ἀρχῆς (wie 6 64) = ἀπ' ἀρχῆς 15 27. Die Begründung ὅτι μεθ' ὑμῶν ἤμην hat ihren Hauptzweck darin zu erfüllen, daß sie dem Gedanken des Fortgehens und dadurch begründeten Kommens des Parakleten zum Anknüpfungspunkt dient. **5** νῦν Gegensatz zu ἐξ ἀρχῆς 4. Die Bemerkung, daß ihn niemand frage, steht im Widerspruch mit 13 36 14 5 (s. den Exkurs zu 14 31). Trotzdem hat man keinen Anlaß, einen Einschub oder Störung der Ordnung im ursprünglichen Text anzunehmen. Vielmehr stimmt der Befund durchaus zu der Gleichgültigkeit, die Joh auch sonst vielfach der Form gegenüber an den Tag legt (s. zu 15 15). **6** ταῦτα geht nicht auf die 2 in Aussicht gestellten Verfolgungen, sondern auf das ὑπάγειν. Der Hinweis auf den bevorstehenden Abschied hat die Herzen der Jünger so beschwert, daß sie es versäumen, die Frage, auf die alles ankommt, an den Meister zu richten. Dieser beteuert **7**, daß es ihnen wahrhaftig nützen wird, wenn er sich entfernt (zur Konstruktion vgl. 11 50), und rechtfertigt so sein Fortgehen angesichts der her-

Fortgehen ist gut für euch. Denn, wenn ich nicht fortgehe, wird der Helfer nicht zu euch kommen. Wenn ich aber gehe, werde ich ihn zu euch senden. Und nach seiner Ankunft wird er die Welt über- 8
führen in Bezug auf Sünde, Rechtbeschaffenheit und Gericht. In Be- 9
zug auf Sünde, insofern als sie nicht an mich glauben; in Bezug auf 10
Rechtbeschaffenheit, insofern als ich zum Vater gehe und ihr mich nicht mehr seht; in Bezug auf Gericht, insofern als der Fürst dieser 11
Welt gerichtet ist. Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt 12

aufziehenden Gefahren. Vom Scheiden Jesu ist das Kommen des Parakleten abhängig (vgl. 7 39 14 16), den hier wie 15 26 (s. dort) der Sohn sendet. Die Wirksamkeit des Parakleten der Welt gegenüber, die **8—11** in einigen durch Knappheit dunklen Sätzen beschrieben wird, soll in einem ἐλέγχειν (s. darüber zu 8 46) bestehen. Er übt damit eine Tätigkeit aus, die man von Gott und dem Messias erwartete (P. Volz Jüdische Eschatologie 1903 p. 265 f.), die Philo dem Logos zuwies (Quod det. potiori insid. sol. 146 p. 219; Quod deus sit imm. 135 p. 293, 182 p. 299; de fuga et inv. 118 p. 563), die aber auch bereits in vorchristlicher Zeit dem Geist übertragen war (Sap 1 3. 5. 8. 9 Test. Jud. 20). Der Paraklet unterstützt die Gläubigen in ihrem Kampf mit der Welt, indem er, diese verurteilende, Nachweise liefert bezüglich der drei Dinge: ἁμαρτία, δικαιοσύνη, κρίσις. Alle drei Begriffe sind absolut zu nehmen. Sie gehören zu denen, mit welchen im Kampf der Christen mit ihren Widersachern hauptsächlich operiert wurde. Auf welcher Seite ist die Sünde? Wo ist die Gerechtigkeit zu finden? Hat nicht schon der Tod Jesu die Entscheidung gebracht, indem er ein verdammendes Gericht für seine Sache bedeutete? Die drei ὅτι-Sätze **9**—11 geben an, inwiefern der Geist bezüglich der genannten Dinge die Welt zu ihrer Beschämung überführt (ὅτι = insofern als, in Rücksicht darauf, daß; s. zu 2 18). Er weist das Vorhandensein von Sünde nach — auf Seiten der Welt; denn sie glaubt nicht an Christus und macht sich dadurch der Sünde schuldig (vgl. 3 19. 20 7 7 8 47 15 22). Seine die δικαιοσύνη betreffende Feststellung hat es **10** mit der Tatsache zu tun, daß Jesus zum Vater geht. Das Abtreten des Herrn vom irdischen Schauplatz ist kein gegen ihn sprechendes Moment, sondern, da es zur Vereinigung mit dem Vater führt, Beweis seiner Rechtbeschaffenheit (Jesus als δίκαιος I Joh 2 1. 29 3 7 Act 3 14 7 52 22 14 I Petr 3 18). Euthymius: δικαίου γὰρ γνώρισμα τὸ πορεύεσθαι πρὸς τὸν θεὸν καὶ συνεῖναι αὐτῷ. Die Auferstehung und Erhöhung rechtfertigen den Gekreuzigten; vgl. Rom 1 4 Act 2 36 3 15 5 30. 31. Das οὐκέτι θεωρεῖτέ με entspricht dem Zusammenhang (vgl. 5—7). Der Abschied Jesu von den Seinen, dessen Ankündigung diese mit so starken Empfindungen der Trauer aufgenommen haben, dient ihnen zum Vorteil, da er es ermöglicht, die Rechtbeschaffenheit Jesu der feindseligen Welt gegenüber zu erweisen. Was endlich **11** die κρίσις angeht, so kann unmöglich Jesus, dessen δικαιοσύνη feststeht, ihr verfallen sein. Wohl ist ein Gericht vollzogen. Doch nicht an ihm, sondern wiederum an der Welt, nämlich in ihrem „Fürsten", über den der Erhöhte triumphiert hat. Auch dafür wird der von diesem gesandte Helfer den Beweis erbringen. Vgl. 12 31 14 30. Aber die Ueberführung der Welt erschöpft die Aufgabe des Parakleten nicht. Neben das „Strafamt" tritt das „Lehramt", dessen er unter den Gläubigen waltet **12—15**. Joh vertritt hier die Ueberzeugung, daß, was der irdische Herr die Seinen gelehrt hat, nicht den Charakter der abschließenden Offenbarung zeigt, sondern eine Ergänzung verträgt, einer solchen bedarf. πολλὰ ἔχειν = vieles im Vorrat haben; vgl. II Joh 12

13 es jetzt noch nicht tragen. Wenn er aber kommt, der Geist der Wahr-
heit, wird er euch in aller Wahrheit leiten. Denn er wird nicht von
sich aus reden, sondern er wird reden, was er vernimmt, und wird
14 euch das Kommende verkündigen. Er wird mich verherrlichen, weil
15 er aus dem Meinigen nehmen und euch verkündigen wird. Alles, was
der Vater hat, ist mein. Deshalb habe ich gesagt, daß er aus dem
16 Meinigen nimmt und euch verkündigen wird. Eine kleine Weile
noch und ihr schaut mich nicht mehr; und wiederum eine kleine

III Joh 13 Dionys. Hal. IX 30 4 ἔχων ἔτι πλείω λέγειν, παύσομαι. Die Aussage widerspricht der von 15 15 (s. dort). Zu dem in βαστάζειν liegenden Bild vgl. Act 15 10 Mt 11 30 Apoc 2 2. 3. Epictet III 15 9 (= Ench. 29 5) ἄνθρωπε, σκέψαι πρῶτον τί ἔστι τὸ πρᾶγμα, εἶτα καὶ τὴν σαυτοῦ φύσιν, τί δύνασαι βαστάσαι. Zur Sache s. I Cor 3 1. 2 κἀγὼ . . οὐκ ἠδυνήθην λαλῆσαι ὑμῖν ὡς πνευματικοῖς . . . οὔπω γὰρ ἐδύνασθε. **13** Zu ἐκεῖνος vgl. 8. Das πνεῦμα τῆς ἀληθείας wie 14 17 15 26. Da ὁδηγεῖν oft mit ἐν verbunden wird (z. B. Ps 142 10 118 35 Sap 9 11), ist die Lesart ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ SDL (= im ganzen Gebiet der Wahrheit) der anderen εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν AB vorzuziehen. Zur Sache und zum Terminus ὁδηγεῖν vgl. Ps 24 5 ὁδήγησόν με ἐπὶ τὴν ἀλήθειάν σου, 85 11. In der hermetischen Literatur leitet Hermes-Nus die Seelen zur Erkenntnis: εἰς δὲ τὴν εὐσεβῆ ψυχὴν ὁ νοῦς ἐμβὰς ὁδηγεῖ αὐτὴν ἐπὶ τὸ τῆς γνώσεως φῶς (ed. Parthey p. 81 12 vgl. 106 14 66 14 40 13 54 14. Reitzenstein Poimandres 23 5; Mysterienreligionen 124. 129); die von A. Dieterich (Abraxas 1891) wiederhergestellte Κοσμοποιία p. 18 76 ff. πάντα κινήσεις . . . Ἑρμοῦ σε ὁδηγοῦντος. In Sap ist die Weisheit Führerin: 9 11 ὁδηγήσει με ἐν ταῖς πράξεσί μου σωφρόνως, 10 10. 17. Aber 9 17 läßt erkennen, wie nahe Weisheit und Geist in ihren Wirkungen verwandt sind. Speziell zum letzteren als Führer vgl. Jes 63 14 Ps 142 10 δίδαξόν με τοῦ ποιεῖν τὸ θέλημά σου, ὅτι θεός μου εἶ σύ· τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ὁδηγήσει με ἐν τῇ εὐθείᾳ. Philo de vita Mos. II 265 p. 176 (ὁ γὰρ νοῦς οὐκ ἂν οὕτως εὐσκόπως εὐθυβόλησεν, εἰ μὴ καὶ θεῖον ἦν πνεῦμα τὸ ποδηγετοῦν πρὸς αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν); de gigant. 55 p. 270 (τὸ θεῖον . . . πνεῦμα πάσης ὀρθῆς ἀφηγούμενον ὁδοῦ). Der Geist eignet sich zum Offenbarer der Wahrheit, weil er οὐ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ, vielmehr ὅσα ἀκούει (sc. vom Vater 15 26; doch s. unten 14. 15) λαλήσει, in beiden Stücken Christus gleich (vgl. 7 17 14 10 und 3 32 8 26 12 49). Besonders hervorgehoben wird, daß der Geist auch τὰ ἐρχόμενα enthüllen werde. In schweren Zeiten haben sich die Christen an den eschatologischen Bildern aufgerichtet, die der Geist durch seine Organe, die christlichen Propheten und Apokalyptiker (vgl. Apoc Joh), entworfen hat. Wie es Aufgabe des Sohnes ist, den Vater zu verherrlichen (12 28), so ist die Wirksamkeit des Geistes **14** auf die δόξα des Sohnes (11 4 12 23 13 31) gerichtet. Und wie die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn dadurch geschieht, daß dieser die Worte redet, die er von jenem gehört hat, und die Taten tut, die jener ihn hat sehen lassen, so kommt die Verherrlichung des Sohnes durch den Geist so zustande, daß dieser bei seiner Belehrung aus dem Besitze jenes schöpft. Daher ist die Unterweisung des Parakleten die organische Fortsetzung des Unterrichtes, den der irdische Jesus den Seinen erteilt hat, stammt aus der gleichen Quelle, die bei dem auch hier wieder betonten Verhältnis von Vater und Sohn letztlich keine andere ist als Gott. Doch nicht nur der Paraklet kommt, auch den Herrn selber sollen die Seinen in Bälde wiedersehen. **16** ff. schließt sich in derselben Weise an das Vorhergehende an, wie 14 18 ff. an 14 16. 17. Das πάλιν μικρόν

Weile und ihr werdet mich sehen. Da sagten einige seiner Jünger 17
zu einander: was sagt er uns da: eine kleine Weile und ihr schaut
mich nicht, und wiederum eine kleine Weile und ihr werdet mich
sehen? und: ich gehe hin zum Vater? Sie sagten also: was sagt 18
er da: eine kleine Weile? wir wissen nicht, was er redet. Jesus 19
erkannte, daß sie ihn fragen wollten und sagte zu ihnen: ihr dis-
kutiert darüber untereinander, daß ich gesagt habe: eine kleine
Weile und ihr schaut mich nicht, und wiederum eine kleine Weile,
und ihr werdet mich sehen? Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: ihr 20
werdet weinen und klagen, die Welt aber wird sich freuen; ihr werdet
traurig sein, aber eure Trauer soll zur Freude werden. Das Weib, 21
wenn es gebiert, ist traurig, weil seine Stunde gekommen ist; wenn es
aber das Kind geboren hat, denkt es nicht mehr der Not aus Freude
darüber, daß ein Mensch zur Welt geboren ist. Nun seid auch ihr 22
jetzt zwar traurig. Ich werde euch aber wiedersehen, und euer Herz
wird sich freuen, und niemand nimmt euch eure Freude. Und an 23
jenem Tage werdet ihr mich nichts fragen. Wahrlich, wahrlich, ich

ist wie das ἔρχομαι 14 18 auf die Auferstehung zu beziehen. Damit ist aber auch jetzt wieder nicht alles gesagt. Denn 20—24 ist offenbar nicht an einen kurzen Tag der Wiedervereinigung gedacht, sondern an einen ewig dauernden Zustand der Freude (s. zu 23 und 14 20). Ist die kurze Spanne der Trauer verflossen, so bleiben Jünger und Meister vereint. An eine abermalige Trennung, die durch die Parusie gehoben werden müßte, denkt Joh nicht, und er kann nicht daran denken, weil (analog den Wundern) die Erscheinungen des Auferstandenen vor den Jüngern ihm ein Bild sind für eine dauernde Vereinigung mit ihnen geistiger Art, die im Grunde wieder nichts anderes ist als das Kommen des Geistes zu den Gläubigen (vgl. zu 14 19). Dem johanneischen Schema entsprechend fehlt **17 18** den Jüngern das Verständnis für die Worte Jesu. Dieser reagiert **19** auf die ihnen auf der Zunge liegende Frage, ehe sie fällt (ähnlich 6 21). Zu ζητεῖν μετά τινος περί τινος vgl. 3 25. Die Freude der Welt, da wo die Jünger voller Trauer sind **20**, entspricht ihrem 15 18—16 4 charakterisierten gegenseitigen Verhältnis. Das sinnige Gleichnis **21** predigt mehr als die alte Weisheit, daß überstandene Mühen vergessen sind (vgl. Sophokl. bei Stobaeus Antholog. III 29 37 μόχθου γὰρ οὐδεὶς τοῦ παρελθόντος λόγος und 38 πόνου μεταλλαχθέντος οἱ πόνοι γλυκεῖς, letzteres aus Laokoon). Die Periode des Kummers soll nicht nur vorüberziehen, sondern in plötzlichem Wechsel einer Zeit höchster Glückseligkeit Platz machen. Zu der Bildersprache vgl. Jes 21 3 26 17 37 3 66 7—9 Hos 13 13. 14 Mich 4 9. 10 5 3 IV Esra 16 39. 40. Ob der Begriff der ὠδῖνες τοῦ Χριστοῦ (Mc 13 9 = Mt 24 8) im Hintergrund des Bewußtseins des Evangelisten stand, als er die Parabel bildete, ist mindestens fraglich. Jedenfalls würde er dem Ausdruck einen ganz anderen Sinn abgewonnen haben, als jüdischer und urchristlicher Sprachgebrauch damit verband. Er hätte die „Wehen des Messias", statt in ihnen ein Schreckgespenst der Zukunft zu sehen, im Abschiedsschmerz der Jünger finden gelehrt. Für diese ist **22** durch das Wiedersehen mit dem Herrn die Zeit der Trauer abgeschlossen, und zwar definitiv; denn τὴν χαρὰν ὑμῶν οὐδεὶς αἴρει (SAC, wofür BD ἀρεῖ) ἀφ' ὑμῶν. καὶ χαρήσεται ὑμῶν ἡ καρδία wörtlich = Jes 66 14 LXX; vgl. Hab 1 16. Zu ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ **23** vgl. 14 20. ἐρωτᾶν heißt im klassischen

sage euch: wenn ihr den Vater etwas bitten werdet, wird er es euch
24 geben in meinem Namen. Bis jetzt habt ihr nichts in meinem Namen
erbeten; bittet und ihr werdet empfangen, damit eure Freude völlig
25 sei. Das habe ich in Bildern zu euch geredet; es kommt eine Stunde,
da ich nicht mehr in Bildern zu euch reden, sondern euch offen über
26 den Vater Kunde geben werde. An jenem Tag werdet ihr in meinem
Namen bitten, und ich sage euch nicht, daß ich den Vater für euch
27 bitten werde; er der Vater nämlich liebt euch selbst, weil ihr Liebe
zu mir gewonnen habt und zum Glauben daran gekommen seid, daß

Griechisch „fragen". In der κοινή hat es daneben auch die Bedeutung „bitten". Vgl. außer den von v. Wilamowitz (bei Guil. Schmidt de Flavii Josephi elocutione: Fleckeisen Jahrb. Suppl. XX 1894 p. 516) und Deißmann (Bibelstudien 30 31 45; Neue Bibelstudien 23 f.) beigebrachten Belegen auch P. Oxy. 110. 111. 113. 269. 294. 744. Dittenberger Syll. 930 56. Im NT wird es so von Paulus, den Synoptikern, in Act verwendet. Bei Joh wechseln die Bedeutungen; bitten: 4 31. 40. 47 14 16 16 26 17 9, fragen: 1 19. 21. 25 9 2. 19. 21 16 5. 19. 30. Für unsere Stelle scheint jene nahegelegt durch die Nachbarschaft von 26, diese durch die von 5. 19. 30. Aber es paßt doch wohl nur „fragen". Denn gebeten haben die Jünger den Meister bisher um nichts, dagegen sehr häufig gefragt (vgl. 13 24 f. 37 14 5. 8. 22 16 17. 18). Auch würde sich die Uebersetzung „bitten" an 14 13. 14 stoßen. 23b soll nicht mit αἰτήσητε τὸν πατέρα einen Gegensatz zu ἐμὲ οὐκ ἐρωτήσετε οὐδέν bringen, sondern führt durch ἀμὴν ἀμήν etwas Neues ein. Die Jünger haben zweierlei von jener herrlichen Zeit zu erwarten. Sie brauchen nicht mehr zu fragen; denn der Geist löst ihnen alle Zweifel und Probleme. Und sie können der Erhörung ihrer Gebete gewiß sein. Vgl. Mt 18 19. Zum Gebet im Namen Jesu s. die Erklärung von 14 13, die auch zu **24** heranzuziehen ist. Zu den Schlußworten des Verses vgl. 15 11. Mit **25** wendet sich Joh dem Schluß zu und läßt die Abschiedsreden in ein lockeres Gefüge von Sätzen auslaufen. Die Art, wie nicht mehr vom Parakleten, sondern von dem erhöhten Herrn als dem Inhaber des Lehramtes der Zukunft geredet wird, zeigt aufs neue, wie wenig eine Scheidung zwischen der Wirksamkeit beider Größen, und damit zwischen ihnen selbst, dauernd durchzuführen ist. ταῦτα geht, wenn nicht auf die gesamte Verkündigung des johanneischen Jesus, mindestens auf das Ganze der Abschiedsreden zurück. Zu παροιμία vgl. 10 6, zu παρρησίᾳ vgl. 11 14, zum Kommen der Stunde vgl. 4 21. 23 5 28 16 2. Die figürliche Redeweise, die ihrer Natur nach dunkel ist und ihrem Gegenstand nur annähernd entspricht, wird einer anderen Ausdrucksform weichen, wenn Geist mit Geist verkehrt (vgl. Rom 8 16) und alle Hüllen, die die Geheimnisse des Jenseits verschleiern, fallen werden. Zu ἀπαγγέλλειν vgl. Epictet II 23 2. Or. Sibyll. VII 83. Euseb. Demonstr. evang. V Prooem. 1 p. 202b θεοῦ λόγον ἐν ἀνθρώπῳ τῆς τοῦ πατρὸς εὐσεβείας ἀπαγγελτικόν. In der Offenbarung der letzten Wahrheit erschöpft sich, was Jesus zu jener Zeit den Jüngern sein wird. Seines hilfreichen Eingehens auf ihre Wünsche oder auch nur seiner Fürsprache werden sie **26**, anders als 14 13. 14 I Joh 2 1, nicht bedürfen. Denn sie stehen **27** dann selbst mit Gott im Verkehr und empfangen von seiner Liebe alles direkt. Vgl. den philonischen Gedanken, daß der von Gott Ergriffene zuletzt die Leitung des Logos entbehren kann und aus eigener Kraft dem Ziele zueilt: de migratione Abr. 174 f. p. 463 ἕως μὲν γὰρ οὐ τετελείωται (sc. ἡ ψυχή), ἡγεμόνι τῆς ὁδοῦ χρῆται λόγῳ θείῳ .... ἐπειδὰν δὲ

ich vom Vater ausgegangen bin. Ich bin vom Vater ausgegangen und 28
in die Welt gekommen; hinwiederum verlasse ich die Welt und gehe
zum Vater. Seine Jünger sagten: siehe, jetzt redest du offen und ge- 29
brauchst kein Bild. Nun wissen wir, daß du alles weißt und nicht 30
nötig hast, daß jemand dich fragt. Deshalb glauben wir, daß du von
Gott ausgegangen bist. Jesus antwortete ihnen: glaubt ihr jetzt? 31
Siehe, es kommt eine Stunde, und sie ist schon gekommen, da ihr 32
euch zerstreut, ein jeder in seine Heimat und mich allein laßt. Und
doch bin ich nicht allein; denn der Vater ist bei mir. Das habe ich 33
zu euch geredet, damit ihr in mir Frieden habt. In der Welt habt
ihr Not. Aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden.

πρὸς ἄκραν ἐπιστήμην ἀφίκηται, συντόνως ἐπιδραμὼν ἰσοταχήσει τῷ πρόσθεν ἡγουμένῳ τῆς ὁδοῦ· ἀμφότεροι γὰρ οὕτως ὀπαδοὶ γενήσονται τοῦ παναγεμόνος θεοῦ. Der Glaube der Jünger, in dem die Liebe des Vaters zu ihnen ihren Grund hat, wird **28** inhaltlich kurz bestimmt. Vgl. 13 3. πάλιν = hinwiederum, gegenteils, umgekehrt. Vgl. I Joh 2 8 Mt 4 7 Lc 6 43 I Cor 12 21 II Cor 10 7 II Macc 15 39 Sap 13 8 16 23. Während Jesus 25 hüllenlose Rede für die Zukunft in Aussicht gestellt hat, glauben die Jünger **29**, solche schon jetzt vernommen zu haben. Soll das als ein letztes Mißverständnis aufgefaßt werden? Nach 32 sind die Jünger noch weit vom Ziel der Reife. Oder soll man aus der zweifellosen Korrektheit ihres Bekenntnisses **30** schließen, daß es auch mit jenen Worten seine Richtigkeit hat? Sehr merkwürdig ist das ἵνα τίς σε ἐρωτᾷ. Das „daß du einen Menschen fragst" des syr sin ist natürlich Korrektur, die um so weniger bestechend ist, als auch 23^a, wenn auch in anderem Sinn, gesagt war, daß man Jesus nicht mehr fragen werde. S. übrigens die geistreich spielende Umkehr der normalen Verhältnisse I Joh 5 2 vgl. mit 4 11. 12. Zum Schluß von der Allwissenheit auf die göttliche Herkunft vgl. Joh 1 48. 49 4 19. 29. Zu πιστεύομεν ὅτι ἀπὸ (nach 28 = ἐκ) θεοῦ ἐξῆλθες vgl. Philostratus Vita Apollon. I 1 p. 2, wo von Pythagoras gesagt wird, seine Jünger hätten ihn verehrt ὡς ἐκ Διὸς ἥκοντα. Mag es mit dem Wissen und Glauben der Jünger bestellt sein, wie es wolle, die ihnen noch bevorstehende Belastungsprobe **32** werden sie jedenfalls nicht aushalten. Zu τὰ ἴδια = Heimat s. zu 1 11. Zum ganzen Ausdruck vgl. I Macc 6 54 ἐσκορπίσθησαν ἕκαστος εἰς τὸν τόπον αὐτοῦ. Wir haben hier das johanneische Gegenstück zu der auf dem Wege nach Gethsemane gesprochenen, Zach 13 7 verwertenden, Weissagung Mc 14 27 = Mt 26 31. Aber während bei den Synoptikern die Jünger sich tatsächlich zerstreuen und den Meister verlassen Mc 14 50 = Mt 26 56, trennen sie sich bei Joh (18 8. 9) auf ausdrückliche Weisung Jesu von ihm. Zwei von ihnen folgen dem Gefangenen bis in den Hof des Hohenpriesters (18 15—18. 25—27), einen sieht man zu Füßen des Kreuzes (19 26. 27), alle sind am Auferstehungssonntag in Jerusalem (20 2—10. 18—23), also keineswegs in ihrer Heimat. Zu dem ausdrücklichen Protest gegen den Gedanken, daß Verlassenheit bei Jesus jemals Gottverlassenheit sein könnte, vgl. zu 8 29. Von Jesus gilt in einzigartiger Weise, was der Stoiker von allen Menschen sagt: οὐδείς ἐστιν ἄνθρωπος ὀρφανός, ἀλλὰ πάντων ἀεὶ καὶ διηνεκῶς ὁ πατήρ ἐστιν ὁ κηδόμενος (Epictet III 24 15). Vgl. auch zu **33** den begeisterten Preis des inneren Friedens, der aller äußeren Anfechtung spottet, durch den Stoiker, Epictet III 12 9 ff., spez. 12 ταύτην τὴν εἰρήνην τις ἔχων .... ὑπὸ τοῦ θεοῦ κεκηρυγμένην διὰ τοῦ λόγου οὐκ ἀρκεῖται, ὅταν ᾖ μόνος; Ueber die εἰρήνη Jesu vgl. zu 14 27. Zu ἐν ἐμοί vgl.

17 So redete Jesus, und seine Augen zum Himmel erhebend sprach er:
Vater, die Stunde ist gekommen; verherrliche deinen Sohn, damit der
2 Sohn dich verherrliche, wie du ihm ja Vollmacht gegeben hast über alles
Fleisch, damit er allem, was du ihm gegeben hast, ewiges Leben gebe.
3 Das aber ist das ewige Leben, daß sie dich, den allein wirklichen Gott
4 erkennen und den, den du gesandt hast, Jesum Christum. Ich habe
dich verherrlicht auf der Erde, indem ich das Werk, das du mir zu
5 tun gegeben hast, vollendet habe. Und jetzt verherrliche du mich,

15 4—6. Zur θλῖψις in der Welt s. 15 8—16 4. Ueber Christus als den Besieger der Welt und ihres Fürsten vgl. zu 12 31; s. auch Apoc 3 21 5 5. Mit Christus überwinden die Seinen die Welt; vgl. I Joh 5 4. 5 4 4, auch Rom 8 37. 17 1—26 Das hohepriesterliche Gebet. **XVII 1** fügt sich, ohne daß ein Szenenwechsel erfolgte, den Abschiedsreden das Schlußgebet an. Das Aufheben der Augen wie 11 41, die gekommene Stunde wie 12 23 (vgl. 27 13 1 16 32), die Verherrlichung des Sohns wie 7 39 12 16, die damit gegebene Verherrlichung des Vaters wie 12 27. 28 13 31 f. (vgl. 11 4). Zur Formelsprache vgl. außer I Reg 2 30 τοὺς δοξάζοντάς με δοξάσω auch P. Lond. I p. 100 κυρία Ἶσις . . . δόξασόν με, ὡς ἐδόξασα τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ σου Ὧρου. Zu dem Gedanken **2**, daß der Sohn vom Vater empfangen habe ἐξουσίαν πάσης σαρκός (כָּל־בָּשָׂר = die Gesamtheit der Menschen bei Joh nur hier in feierlicher Rede), vgl. Philo de agricultura 51 p. 308 θεὸς . . . προστησάμενος τὸν ὀρθὸν αὐτοῦ λόγον καὶ πρωτόγονον υἱόν, ὃς τὴν ἐπιμέλειαν τῆς ἱερᾶς ταύτης ἀγέλης (d. h. die Gesamtheit der Wesen in der Welt) οἷά τις μεγάλου βασιλέως ὕπαρχος διαδέξεται. Die Verherrlichung des Vaters, die der Sohn, wenn die eigene Verherrlichung, d. h. die Erhöhung in den Himmel, ihn dazu befähigt hat, herbeiführen wird, besteht in der Begabung der Seinen mit ewigem Leben. Das πᾶν ὃ δέδωκας αὐτῷ ist ein engerer Kreis als die πᾶσα σάρξ (vgl. 6). Die Verherrlichung des Vaters kann auf diesem Wege bewerkstelligt werden, weil **3** ewiges Leben (ζωή in den Abschiedsreden nur 14 6) nichts anderes ist als Gotteserkenntnis. Zu der engen Verbindung von Leben und Erkenntnis vgl. den Exkurs zu 6 69. Ueber ἀληθινός s. zu 1 9. Seine Bedeutung an unserer Stelle illustriert gut das Zitat aus Demochares bei Athenaeus VI 62 p. 253e τὸν Δημήτριον οἱ Ἀθηναῖοι ἐδέχοντο . . . ἐπάδοντες ὡς εἴη μόνος θεὸς ἀληθινός, οἱ δ' ἄλλοι καθεύδουσιν ἢ ἀποδημοῦσιν ἢ οὐκ εἰσίν, γεγονὼς δ' εἴη ἐκ Ποσειδῶνος καὶ Ἀφροδίτης. Vgl. I Clem 43 6 τὸ ὄνομα τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου κυρίου. Aehnliche Zusammensetzungen mit μόνος θεός Rom 16 27 Jud 25 Apoc 15 4. Durch das Attribut μόνος ἀληθινός wird Gott aufs deutlichste auch von dem Sohn unterschieden (vgl. Origenes in Joh II 2 16—18; in Ps 17 31), der mit dem, in Joh nur noch 1 17 vorkommenden (oft dagegen in I II Joh), dem Urchristentum geläufigen Doppelnamen bezeichnet wird. Daß dieser in den Mund des historischen Jesus nicht paßt, ist selbstverständlich. Es liegt hier eben kein Herrnwort, sondern ein Ansatz zu formuliertem Gemeindebekenntnis vor, wie Mt 28 19 I Cor 12 3 I Joh 4 2 I Tim 3 16 6 13 II Tim 2 8. Vgl. auch II Clem 20 5 und das ähnlich geformte Bekenntnis des Islam: „Es gibt keinen Gott außer Allah und Mohammed ist der Gesandte Allahs" (Chantepie de la Saussaye Lehrbuch der Religionsgeschichte[3] 1905 I 498). Daß der Sohn den Vater **4** durch Erledigung der ihm übertragenen Aufgabe (zu ἔργον τελειοῦν vgl. 5 36) auf Erden verherrlicht hat, berechtigt ihn zu der Bitte **5**, nun auch seinerseits vom Vater verherrlicht zu werden. Die Verherrlichung Jesu erscheint hier, wie Hebr 5 7—10 12 2 Phil 2 9, als Lohn für seine Leistung.

Vater, bei dir mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, bevor die
Welt war. Ich habe deinen Namen den Menschen geoffenbart, die 6
du mir aus der Welt gegeben hast. Dein waren sie und mir hast du
sie gegeben, und sie haben dein Wort bewahrt. Sie sind jetzt zu der 7
Erkenntnis gekommen, daß alles, was du mir gegeben hast, von dir
stammt. Die Worte, die du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben, 8
und sie haben sie angenommen und haben in Wahrheit erkannt,
daß ich von dir ausgegangen bin, und sind zum Glauben gekommen,
daß du mich gesandt hast. Ich bitte für sie; nicht für die Welt bitte 9
ich, sondern für die, welche du mir gegeben hast, weil sie dein sind
— was mein ist, ist ja alles dein und das Deine mein — und ich in 10
ihnen verherrlicht bin. Ich bin schon nicht mehr in der Welt, doch 11
sie sind in der Welt, und ich gehe zu dir. Heiliger Vater, bewahre
sie durch deinen Namen, den du mir gegeben hast, damit sie eins

---

Aber, anders als an den genannten Stellen, wird ihm nicht etwas ganz Neues zuteil, sondern er empfängt, was er bereits besessen, zurück: die von keiner Hülle bedeckte Herrlichkeit. Während seines irdischen Lebens hat sich die göttliche Glorie nur gelegentlich geltend gemacht — bei den Allmachtswundern (s. zu 2 11), im übrigen war sie unter dem Schleier der Endlichkeit versteckt. Das hört mit der Erhöhung auf und der Zustand wird wiederhergestellt, wie er vor der Fleischwerdung des Logos gewesen ist. Nicht eine ideale, sondern eine wirkliche Präexistenz Christi wird hier gelehrt, und zwar hat der irdische Herr ein Bewußtsein seiner früheren Seinsweise (vgl. 1 1 8 58 17 24). Zur Ewigkeit des Logos vgl. außer den Stellen bei Philo, die ihn als ἀρχή an die Spitze alles Geschaffenen rücken (s. zu 1 1), auch de plantatione 18 p. 332 ὁ ἀίδιος λόγος, de confus. lingu. 41 p. 411. Oden Salomos 41 16 ***Der Gesalbte ist in Wahrheit Einer, und er war bekannt vor Grundlegung der Welt.*** — Wie 1—5 für sich selbst, so betet Jesus 6—19 für seine Jünger. Zu τὸ ὄνομα **6** vgl. 1 12. Zu 6b s. als formale Parallele Epictet IV 10 16 σὰ γὰρ ἦν πάντα, σύ μοι αὐτὰ δέδωκας. Die Jünger gehören Gott, schon bevor sie mit Jesus in Verbindung treten. Vgl. 6 37. 44 f. 8 47 10 16. 26—29 11 52. Zu den Perfektformen τετήρηκαν und **7** ἔγνωκαν, die nach Sextus Empiricius adv. grammaticos § 213 spezifisch alexandrinisch sind, vgl. außer den neutestamentlichen Beispielen bei Blaß (Gramm. § 21 3), der den Gebrauch für die neutest. Schriftsteller übrigens nicht als gesichert ansieht, auch Deut 11 7 Jes 5 29 I Esra 4 19 II Macc 10 21 IV Macc 18 4 S (Helbing Grammatik der LXX I 1907 p. 67. 78). Dittenberger Syll. 330 2. 30. 31. 44 930 44. 52. Mayser Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit I 1906 p. 323. 383. Nur für die Seinen, welche die Erkenntnis und der Glaube eint, daß er von Gott hergekommen ist, die seine Worte festhalten und damit das göttliche Gebot bewahren, betet Jesus **9**. Die Welt wird ausdrücklich aus dem Kreise derer, denen die Fürbitte gilt, ausgeschlossen. S. den Exkurs zu 1 10. Jer 7 16 11 14 14 11 σὺ μὴ προσεύχου περὶ τοῦ λαοῦ τούτου. Zur Formelsprache **10**. 21. 23 vgl. das zu 10 14. 15 mitgeteilte Stück aus dem Zaubergebet des Astrampsychos. Völlige Gütergemeinschaft zwischen Vater und Sohn wie 16 15. Ammonius Corderius-Catene 412 οὐδέν ἐστι τοῦ πατρός, ὃ μή ἐστι τοῦ υἱοῦ, καὶ τὸ ἀνάπαλιν. Wie der Sohn den Vater verherrlicht, so dienen die Jünger der Verherrlichung des Sohns. **11** Die Fürbitte ist besonders nötig angesichts des bevorstehenden Abschiedes. Das οὐκέτι

12 seien wie wir. Als ich bei ihnen war, habe ich sie bewahrt durch
deinen Namen, den du mir gegeben hast, und habe sie behütet, und
keiner von ihnen ist verloren gegangen, außer dem Sohn des Ver-
13 derbens, damit die Schrift erfüllt würde. Jetzt aber gehe ich zu dir;
und das rede ich in der Welt, damit sie meine Freude völlig in sich
14 haben. Ich habe ihnen dein Wort gegeben, und die Welt hat sie ge-
haßt, weil sie nicht aus der Welt sind, wie ich nicht aus der Welt
15 bin. Ich bitte nicht, daß du sie aus der Welt wegnehmest, sondern
16 daß du sie vor dem Bösen bewahrest. Sie sind nicht aus der Welt, so
17 wie ich nicht aus der Welt bin. Weihe sie durch die Wahrheit; dein

---

εἰμὶ ἐν τῷ κόσμῳ ist wohl nicht als eine durch Betrachtung vom Standpunkt der späteren Gemeinde aus herbeigeführte Stilwidrigkeit zu beurteilen, sondern angesichts des gleich folgenden, der Situation entsprechenden, κἀγὼ πρὸς σὲ ἔρχομαι als eine die Trennung in unmittelbarste Nähe rückende proleptische Wendung. Doch s. den Exkurs zu 26. καὶ (αὐτοὶ κτλ.) = „doch" wie II Reg 3 8 Mal 2 14. Als „heilig" wird Gott angeredet, weil diese Eigenschaft ihn von der Welt scheidet und es gilt, die Jünger im Gegensatz zu der Welt zu bewahren, oder, wie es 17 heißt, sie zu „heiligen". Mittel dazu ist der göttliche Name (6). Zu dem das Mittel einführenden ἐν vgl. Mt 6 7 12 28 Phil 1 8 Col 2 16 Eph 3 13, speziell zu ἐν τῷ ὀνόματι vgl. I Cor 6 11 Ps 88 25. S. auch Did. 10 2 εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἅγιε, ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου, οὗ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν. Da Gott dem Sohn seinen Namen gegeben hat, damit dieser ihn an die ihm vom Vater Zugewiesenen übermittle, dient der Name als das die Gläubigen verbindende Element. Bisher hat Jesus die Seinen bewahrt **12**. Zu οὐδεὶς ἐξ αὐτῶν ἀπώλετο vgl. Jes 34 16 μία αὐτῶν οὐκ ἀπώλετο. ἀπώλεια ist das Gegenteil von ζωή und ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας (II Thess 2 3 vom Antichrist gesagt) nach Art von υἱὸς γεέννης (Mt 23 15) aufzufassen; vgl. die ähnlichen Bildungen υἱοὶ τῆς βασιλείας Mt 8 12, υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος Mc 2 19. Gemeint ist Judas, in dem sich der Verrat an der christlichen Sache verkörpert. Er ist nicht aus Mangel an Fürsorge verloren gegangen, sondern weil es Gottes in der Schrift ausgesprochener Wille war: Rückgriff auf 13 18 und das dort zitierte Wort Ps 40 10. Da Jesus die Seinen verlassen muß und nicht mehr persönlich über ihnen wachen kann, legt er sie **13** laut dem Vater ans Herz. Der Zweck der Gebetsworte wird hier ebenso bestimmt wie 11 42. Sie suchen bei den Zeugen des Gebetes Gehör, um die freudige Stimmung des Betenden völlig auf sie zu übertragen; vgl. 15 11 16 24. **14** Bewahrung und Erweckung freudiger Stimmung ist, wie schon 11 angedeutet war, nötig, weil die Jünger in der Welt zurückbleiben, einer Welt, die sie, die Besitzer des göttlichen Wortes (6. 8), haßt, weil sie sowenig als Jesus selbst (8 23) ihr angehören (15 18. 19). Die Bewahrung soll jedoch **15** nicht so bewerkstelligt werden, daß Gott die Gläubigen aus der ihnen feindseligen Welt hinwegnimmt. Das würde Preisgabe ihres Berufs, der ihnen eine Wirksamkeit im Dienste Gottes auf Erden zur Pflicht macht (9 4), bedeuten. Es gilt nicht Wegnahme aus der Welt, sondern Bewahrung in der Welt. τηρεῖν ἐκ wie Apoc 3 10. Auf Fassung des τοῦ πονηροῦ als Maskulinum (nicht Neutrum) führen Stellen wie I Joh 2 13. 14 3 12 5 18. 19, auch Mt 6 13 (vgl. auch Joh 17 6 den Anklang an das Herrngebet) Lc 22 31. 32. **16** wiederholt den Gedanken von 14, der diesmal **17** der positiven Seite der Bitte Jesu zur Begründung dient. Die vor der befleckenden Berührung mit der Welt be-

Wort ist Wahrheit. Wie du mich in die Welt gesandt hast, habe 18
auch ich sie in die Welt gesandt. Und zu ihrem Besten weihe ich 19
mich, damit auch sie selbst wahrhaft geweiht seien. Doch bitte ich 20
nicht nur für diese, sondern auch für die, welche durch ihr Wort an
mich glauben, daß alle eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in 21
dir, daß auch sie in uns seien, damit die Welt glaube, daß du mich

---

wahrten Anhänger Jesu sollen die Gemeinde der Geweihten (ἅγιοι) bilden. Als Mittel der Weihe erscheint die Wahrheit, d. h. die richtige Gotteserkenntnis, wie sie in dem Worte Gottes (6. 8) enthalten ist. Chrysostomus Hom. 82 1 t. VIII 483[a] = Catene 373 20 ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου· ἁγίους ποίησον διὰ τῆς τοῦ πνεύματος δόσεως καὶ τῶν ὀρθῶν δογμάτων. Anders Sir 45 4 ἐν πίστει καὶ πραΰτητι αὐτοῦ ἡγίασεν, ἐξελέξατο αὐτὸν ἐκ πάσης σαρκός. Zu 17[b] vgl. Ps 118 142 καὶ ὁ λόγος σου ἀλήθεια. Sachlich vgl. Plutarch de Iside et Osir. 2 p. 351[e] θειότητος ὄρεξίς ἐστιν ἡ τῆς ἀληθείας μάλιστα δὲ τῆς περὶ θεῶν ἔφεσις, ὥσπερ ἀνάληψιν ἱερῶν τὴν μάθησιν ἔχουσα καὶ τὴν ζήτησιν, ἁγνείας τε πάσης καὶ νεωκορίας ἔργον ὁσιώτερον. Die Ueberleitung zu **18** bewerkstelligt wohl der Gedanke, daß die Weihe den Jüngern Fähigkeit zu ihrem Berufswirken in der Welt verleiht. Zur Form des Ausspruchs vgl. 15 9, zur Sache 20 21 4 38 10 36. **19** ist durch den aus 17 bekannten Begriff des ἁγιάζειν beherrscht. Das Verbum bezeichnet sowohl die Tätigkeit, die den Priester zur Ausübung seines Amtes geeignet macht (Ex 28 11), als die, welche die Qualität einer Gott wohlgefälligen Opfergabe verleiht (Ex 13 2 Deut 15 19). Die Entscheidung ist insofern nicht dringend, als Jesus bei Joh wie in Hebr Priester und Opfer zugleich sein kann (vgl. Hebr 9 11—14 10 10). Jedenfalls liegt der Nachdruck für Joh, trotz Philo, der den Logos oftmals Priester oder Hohenpriester nennt (vgl. Leg. alleg. III 82 p. 103; de somn. I 215 p. 653, II 183 p. 683), auf dem zweiten Moment: der Scheidende weiht sich selber — und so bleibt ihm die Initiative bis zuletzt (vgl. zu 10 18) — zum Opfer für (ὑπέρ wie 11 50—52 15 13) die Seinen. Daher Chrysostomus t. VIII 484[b] = Catene 373 31 τί ἐστιν „ἁγιάζω ἐμαυτόν“; προσφέρω σοι θυσίαν. αἱ δὲ θυσίαι πᾶσαι ἅγιαι λέγονται· καὶ κυρίως ἅγια τὰ τῷ θεῷ ἀνακείμενα. Vgl. auch 1 29. In der Aussage über die Jünger 19[b] gewinnt die Vokabel natürlich eine andere Bedeutung (über den Gebrauch doppelsinniger Ausdrücke s. zu 2 22), nämlich die von 17: geweihtes Gotteseigentum sollen die Jünger durch das Tun ihres Meisters werden. Durch ἐν ἀληθείᾳ (wohl zu unterscheiden von ἐν τῇ ἀλ. 17) wird die durch das Selbstopfer Jesu herbeigeführte „echte“ Weihe aller nur symbolischen, wie die im AT vorgeschriebenen Maßnahmen sie lediglich bewirken, gegenübergestellt. Vgl. 4 23 I Joh 3 18 II Joh 1 III Joh 1. Chrysostomus 484[b] = Catene 373 34 ἐπειδὴ γὰρ τὸ παλαιὸν ἐν τύπῳ ὁ ἁγιασμὸς ἦν ἐν τῷ προβάτῳ· νυνὶ δὲ οὐκ ἔστιν ἐν τύπῳ, ἀλλ' ἐν αὐτῇ τῇ ἀληθείᾳ, διό φησιν „ἵνα ὦσιν ἡγιασμένοι ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου“. Zu der Frage, ob und inwieweit für Joh der Tod Jesu nicht nur Weihe-, sondern auch Sühnopfer war, vgl. H. Holtzmann Neutest. Theologie[2] II 523 ff. Mit **20** erweitert sich der Kreis der von Jesus dem Vater Anbefohlenen. Vor den Augen des Betenden erscheinen die durch die Missionsarbeit der Jünger gewonnenen Gläubigen: die Kirche. Ihre Einheit bildet 21—23 den Gegenstand der Bitte. Von den drei ἵνα-Sätzen **21** ist der zweite dem ersten koordiniert, während der letzte die bezweckte Folge des in den früheren erbetenen Zustandes angibt. Der Wunsch Jesu zielt einmal darauf ab, ἵνα πάντες ἓν ὦσιν (Wiederholung von 11; die durch καθώς zum Vergleich herangezogene Einheit von Vater und Sohn wie 10 38

22 gesandt hast. Und ich habe die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast,
23 ihnen gegeben, damit sie eins seien, wie wir eins sind; ich in ihnen
und du in mir, damit sie zur vollendeten Einheit kommen, damit die
Welt erkenne, daß du mich gesandt und sie geliebt hast, so wie du
24 mich geliebt hast. Vater, was du mir gegeben hast, ich will, daß,
wo ich bin, auch sie bei mir seien, auf daß sie schauen meine Herr-
lichkeit, die du mir gegeben hast, weil du mich geliebt hast vor Grund-
25 legung der Welt. Gerechter Vater, die Welt hat dich nicht erkannt,
ich aber habe dich erkannt, und diese haben erkannt, daß du mich
gesandt hast. Und ich habe ihnen deinen Namen kund getan und
werde ihn kundtun, damit die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in
ihnen sei und ich in ihnen.

18 Nach diesen Worten ging Jesus mit seinen Jüngern hinaus über den

14 10. 11 17 22), sodann aber darauf, daß die untereinander Geeinten ἐν ἡμῖν ὦσιν, d. h. im Sohn und durch ihn im Vater seien (vgl. 14 23). Für Joh ist der Weg, zu Gott zu gelangen und mit ihm geeint zu werden, nicht die Ekstase, wie für Philo (vgl. Bousset Judentum[2] 516) und die Neuplatoniker (vgl. Zeller Philosophie der Griechen III 2[4] 665 ff. Porphyrius Vita Plotin. 23 τέλος γὰρ αὐτῷ καὶ σκοπὸς ἦν τὸ ἑνωθῆναι καὶ πελάσαι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ), sondern der Glaube, das Bewahren des göttlichen Wortes und der Gebote Christi, der Gebrauch der der Gemeinde verliehenen Gnadenmittel, die Hingabe an den in der Kirche waltenden göttlichen Geist. Deshalb kann er ebenso wie von der innigen Vereinigung der Gläubigen untereinander (vgl. 13 35), so auch von ihrer Verbindung mit dem Vater durch den Sohn (22. 23) ersprießliche Folgen für die Ausbreitung des Evangeliums erwarten: ἵνα ὁ κόσμος πιστεύῃ κτλ. Vgl. auch 17 23. Christus hat **22** den Grund zu der Einheit gelegt, indem er den Seinen die Doxa verlieh, die er selbst vom Vater erhalten hat. Dieser für Gott und die ihm zunächst Stehenden charakteristische Besitz (vgl. den Exkurs zu 1 14) schließt die Gläubigen unter sich zusammen — im Gegensatz zur Welt. Er ist aber auch **23** das Mittel ihrer innigen Verbindung mit dem Herrn und durch ihn mit Gott, so daß eine vollkommene Einheit hergestellt wird. Zu τελειοῦν vgl. 4 34 5 36 17 4, auch die πεπληρωμένη χαρά 13. Der zweite ἵνα-Satz ähnlich wie der Schluß von 21. Der Abschluß des Gebetes 24—26 faßt das Ziel aller Bitten des zweiten (6—19) und dritten (20 ff.) Teils **24** in einem nachdrücklichen Wunsch zusammen. Es ist charakteristisch für die Unbestimmtheit der Ausdrucksweise des 4. Evangelisten, daß die δόξα Christi, in deren Besitz nach 22 die Seinen mit einbeschlossen worden waren, hier von ihnen geschaut werden soll, und zwar erst in der Zukunft. Die Verleihung dieser Herrlichkeit an den Sohn wird auf den Liebeswillen des Vaters zurückgeführt, der sich bereits πρὸ καταβολῆς κόσμου (vgl. darüber zu 5) auf ihn richtete. In erneuter Anrede wird **25** Gott als der Gerechte apostrophiert, weil diese Eigenschaft durch das Verhältnis der Welt und andererseits der Gläubigen zu ihm engagiert ist. Die Christen haben die tröstliche Gewißheit, daß Gott in seiner Gerechtigkeit sich nicht für den κόσμος erklären kann, der die Augen vor ihm und seinen Manifestationen verschlossen hat. Vielmehr muß er auf der Seite der Gläubigen stehen, die in Jesus den Gottgesandten erkannt haben und durch ihn, der die γνῶσις Gottes besitzt, selber der Gotteserkenntnis teilhaftig geworden sind. Die Offenbarung des Vaters durch den Sohn (vgl. 6) soll aber **26** nicht mit dessen Lebenswerk ihr Ende finden,

sondern fortdauern (s. zu 16 25). Ihr Zweck ist die Herstellung eines großen Liebesbundes, der Vater, Sohn und Gläubige umschließt.

Das Gebet, mit dem Jesus das letzte Zusammensein mit den Jüngern krönt, heißt das „hohepriesterliche“ (seit David Chyträus † 1600: precatio summi sacerdotis), wohl weil der Scheidende die Seinen fürbittend vor Gott vertritt und sich selbst zum Opfer für sie weiht (19). Weniger als sonst stört hier die johanneische Art, dieselben Gedanken in steter Wiederholung mit geringen Variationen vorzutragen. Denn die feierliche Gemessenheit, die so entsteht, ist von starker Wirkung. Nach 11 41 f. 12 27 (s. zu diesen Stellen) werden wir aus dem Munde des johanneischen Jesus kein eigentliches Gebet zu vernehmen erwarten. Der Inhalt von Joh 17 erweist sich denn auch durchaus als Werk des Evangelisten, was vor allem daraus hervorgeht, daß uns auf Schritt und Tritt Wendungen begegnen, die nur vom Standpunkt des Joh aus gesprochen sein können: 3 Jesus Christus, 12 ὅτε ἤμην μετ' αὐτῶν, 18 κἀγὼ ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμον, 22 τὴν δόξαν δέδωκα αὐτοῖς, 24 (s. dort). Der johanneische Christus gebraucht sogar in dem Abschnitt (20 ff.), wo er sein Auge auf die Menge der durch seine Jünger noch zu gewinnenden Gläubigen richtet, das Präteritum, während der synoptische Jesus überhaupt keine neuen Geschlechter kennt, die auf das seiner Zeitgenossen folgen (Mc 9 1 Par. 13 30 Par.). Wir haben es also mit einem schriftstellerischen Produkt des Evangelisten zu tun, ähnlich etwa den Gebeten Act 4 24—30 II Macc 1 24—29 III Macc 2 1—20 6 2—15 Daniel 3 25—45 (Gebet Asarjas) 51—90 (Lobgesang der drei Männer im Feuerofen) Zusätze zum Buche Esther LXX hinter 4 17 (= Vulg. 13 8—10 14 1—19). Joh gibt den heißen Wünschen, die er für seine Kirche im Herzen trägt, seinem unerschütterlichen Glauben an ihren Triumph einen erhabenen Ausdruck.

In viel höherem Maße als bisher schließt sich Joh in der Leidens- und der Auferstehungsgeschichte, die in der Ueberlieferung des Lebens Jesu begreiflicherweise am schnellsten feste Gestalt gewannen, an seine Vorgänger an. Doch verleugnet er auch jetzt seine Art, die Geschichte zu betrachten, nicht. **XVIII** 1—11 Die Verhaftung Jesu. 1. 2. = Mc 14 26 = Mt 26 30 = Lc 21 37 22 39; sodann 3—12 = Mc 14 43—50 = Mt 26 47—56 = Lc 22 47—53. Das ἐξῆλθεν **1** bezieht sich — anders als 13 31 — nicht auf das Verlassen des Hauses, sondern, wie der unmittelbare Anschluß des πέραν κτλ. erweist, auf den Auszug aus der Stadt. Die synoptischen Parallelen (Mc 14 26 etc.) zeigen, daß 18 1 trotzdem auf den Bericht über eine Szene folgen kann, die im Hause gespielt hat (s. den Exkurs zu 14 31). Die nur bei Joh sich findende nähere Angabe bezüglich des Baches Kidron ist in drei Formen überliefert: 1. χειμ. τῶν Κέδρων BCL; 2. χ. τοῦ Κέδρου SD cod. it; 3. χ. τοῦ Κεδρών A cod. it syr sin. Sprachlich richtig ist nur die Lesart 3. Κεδρών (= hebr. קִדְרוֹן, trübe, schwarz) war ursprünglich ein indeklinabler Name wie Ἀερμών, Ἀμμών, Σαρών, Χεβρών. Vgl. III Reg 2 37 τὸν χειμάρρουν Κεδρών IV Reg 23 6. 12. Josephus dekliniert nach seiner Gewohnheit auch diesen semitischen Ortsnamen griechisch. Vgl. Ant. VIII 1 5 τὸν χειμάρρουν Κεδρῶνα IX 7 3; Bell. V 4 2 6 1 12 2 (s. auch 2 3). Auch unsere Lesart 2 ist, wie es scheint, als Genitiv eines Namens beabsichtigt. Dagegen hängt Lesart 1 offenbar mit dem Mißverständnis zusammen, als sei τ. Κέδρων Genitiv des Plurals von ἡ κέδρος = die Zeder. Vgl. dazu II Reg 15 23 ἐν τῷ χ. τῶν Κεδρων III Reg 15 13. S. auch Thackeray Grammar of the OT 1909 p. 169. Für Lesart 3 als ursprünglich bei Joh spricht trotz ihrer Korrektheit die Erwägung, daß man aus ihr die Entstehung der anderen Lesarten am leichtesten erklären kann. Das im NT nur hier vorkommende, in LXX häufige χείμαρρος (oder χειμάρρους) erklärt Suidas richtig mit ὁ ἐν τῷ χειμῶνι ῥέων ποταμός. Die von Joh so wenig wie von Lc mit Namen genannte Oertlichkeit wird vom 4. Evangelisten genauer als von den Synoptikern (Mc 14 32 = Mt 26 36 χω-

Gießbach Kidron hinüber, dahin, wo ein Garten war: in den trat er mit
2 seinen Jüngern ein. Aber auch Judas, der ihn verriet, kannte den Ort, weil
3 Jesus dort oft mit seinen Jüngern zusammenkam. Judas nun nahm die
Kohorte und Diener von den Hohenpriestern und Pharisäern und kam
4 dorthin mit Laternen und Fackeln und Waffen. Jesus nun, der alles
wußte, was über ihn kam, ging hinaus und sagte zu ihnen: wen sucht ihr?
5 Sie antworteten ihm: Jesus den Nazarener. Er sagte zu ihnen: ich bin es.
6 Es stand aber auch Judas, der ihn verriet, bei ihnen. Als er nun zu

ρίον, das Γεθσημανεί heißt) als κῆπος bezeichnet. Es wird **2** ausdrücklich bemerkt, daß Jesus sich an einen dem Judas von häufigen früheren Besuchen her wohlbekannten Ort begibt. Er will sich finden lassen, wie denn überhaupt die ganze Erzählung von dem Gesichtspunkt beherrscht ist, daß Jesus vollkommen freiwillig in den Tod geht. Es ist die Antwort auf den Hohn der Gegner: πῶς δ' ἐμέλλομεν τοῦτον νομίζειν θεόν, ὃς .... κρυπτόμενος μὲν καὶ διαδιδράσκων ἐπονειδιστότατα ἑάλω . . .; καίτοι θεόν, φησίν, ὄντα οὔτε φεύγειν ἐνῆν οὔτε δεθέντα ἀπάγεσθαι κτλ. (der Jude bei Origenes c. Cels. II 9). Ist aber das die Stimmung Jesu, so kann es in dem Garten schlechthin nicht zu jenem Gebetsringen kommen, das überhaupt nicht in das Logosevangelium hineinpaßt. S. zu 12 27. Die Diener von den Hohenpriestern und Pharisäern (vgl. 7 32. 45 Act 5 22. 26) **3** stimmen zu Mc 14 43 = Mt 26 47, nicht so die σπεῖρα, die erst nach der Ablieferung des Gefangenen an Pilatus (Mc 15 16 = Mt 27 27) am Platze ist. Denn es handelt sich um die auf der Burg Antonia liegende Kohorte römischen Militärs (vgl. Act 21 31 u. s. zu Mc 15 16). Wie kann Judas sie samt ihrem Hauptmann (12) einfach nehmen? Vgl. den wohl von Mt 28 12 angeregten Versuch, diese Schwierigkeit zu beseitigen, bei Chrysostomus t. VIII p. 490ª = Catene 376 12 καὶ πῶς τῆν σπεῖραν ἔπεισαν; ἄνδρες ἦσαν στρατιῶται χρημάτων ποιεῖν πάντα μεμελετηκότες. Hat unter den so veränderten Umständen die ausdrückliche Erwähnung der ὅπλα (vgl. Mc 14 43 = Mt 26 47 Mc 14 48 Par.), die syr sin bezeichnenderweise wegläßt, noch einen Sinn? Und was sollen die φανοί (= Leuchte, Fackel, wird aber später zum Verdruß der Attizisten im Sinne von λυχνοῦχος = Laterne gebraucht; so hier neben λαμπάς) und λαμπάδες (beide Geräte Dionys. Hal. Ant. XI 40 2 im römischen Lager), da doch das Passafest den Vollmond mitbringt? Man sieht, die Abweichungen des Joh von den Synoptikern empfehlen sich nicht eben durch historische Treue. Zu ἔρχεσθαι ἐπί τινα **4** vgl. Mt 23 35 Deut 28 15. 45 Ps 54 5 Dionys. Hal. XI 40 6 οὐδὲ δέδοικε, μὴ καὶ ἐπ' αὐτὸν ἔλθοι ποτὲ σὺν χρόνῳ τὰ δεινά. Die Antwort der Gefragten **5** und die Tatsache, daß Jesus sich ihnen 6 offenbar erst zu erkennen geben muß, hat zur Voraussetzung, daß die Häscher sich selber nicht zu orientieren vermochten. Das aber will nicht recht zu der Notiz stimmen εἱστήκει δὲ καὶ Ἰούδας. Alte Kirchenväter verfielen auf die Erklärung, daß Jesus die Augen der Ankommenden geblendet hätte. Chrysostomus t. VIII 490ᵇ (vgl. Catene 376 23) εἶδες δύναμιν ἄμαχον πῶς ἐν μέσῳ ὢν ἐπήρωσεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμούς .... ἐποίησε δὲ τοῦτο ὁ Ἰησοῦς, δηλῶν ὅτι οὐ μόνον συλλαβεῖν αὐτὸν οὐ δύνανται, ἀλλ' οὐδὲ ἰδεῖν ἐν μέσῳ ὄντα, εἰ μὴ αὐτὸς ἐνδοίη. Ammonius Presb. Catene 377 3. Sie haben jedenfalls den Wunsch des Evangelisten richtig begriffen, Jesus als den hinzustellen, der allein die Verhaftung ermöglicht, der sich ihr mit Leichtigkeit hätte entziehen können. Vgl. auch Isho'dad. Die ausdrückliche Erwähnung des Judas, der im übrigen weiter keine Rolle spielt, da er den sich selbst vorstellenden Jesus nicht durch den Kuß zu bezeichnen braucht, soll ihn gewiß in die Reihe derer stellen, die **6** von dem majestätischen ἐγώ εἰμι zu Boden ge-

ihnen sagte: ich bin es, wichen sie zurück und fielen zu Boden. Da 7
fragt er sie aufs Neue: wen sucht ihr? Sie aber antworteten: Jesus
den Nazarener. Jesus antwortete: ich habe euch gesagt, daß ich es 8
bin: wenn ihr also mich sucht, laßt diese da fortgehen. Damit das 9
Wort erfüllt würde, das er gesagte hatte: von denen, die du mir ge-
geben hast, habe ich keinen verloren gehen lassen. Simon Petrus nun, 10
der ein Schwert hatte, zog es und schlug nach dem Sklaven des
Hohenpriesters und hieb ihm das rechte Ohr ab. Der Sklave aber hieß
Malchus. Da sagte Jesus zu Petrus: stecke das Schwert in die Scheide. 11
Soll ich den Kelch, den mir der Vater gereicht hat, nicht trinken?

schmettert werden. Ueber χαμαί = χαμᾶζε s. zu 9 6. Ohne Zweifel will Joh hier ein Allmachtswunder erzählen, das die Vorgänge 7 44—46 8 59 10 39 in den Schatten stellt. Vgl. Jes 11 4 vom ῥάβδος ἐκ τῆς ῥίζης Ἰεσσαί: πατάξει γῆν τῷ λόγῳ τοῦ στόματος αὐτοῦ, καὶ ἐν πνεύματι διὰ χειλέων ἀνελεῖ ἀσεβῆ. Daniel 10 9 Theod. καὶ ἤκουσα τὴν φωνὴν τῶν λόγων αὐτοῦ, καὶ ἐν τῷ ἀκοῦσαί με αὐτοῦ ἤμην κατανενυγμένος, καὶ τὸ πρόσωπόν μου ἐπὶ τὴν γῆν. Apoc 1 11. 17. Wie der κύριος Ἰησοῦς einst den Antichrist ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ (II Thess 2 8), so streckt er hier die Werkzeuge des Teufels nieder. Die Acta Thomae 157 lassen in ihrer Wiedergabe des Inhaltes von Joh 18 6 den Hauch als das Wirkungskräftige erscheinen: τοῖς ἐχθροῖς αὐτοῦ ἐμφυσήσας εἰς τὰ ὀπίσω ὑποχωρῆσαι ἐποίησας καὶ πρηνεῖς καταπεσεῖν. Durch nochmalige Frage **7** „drängt sich Jesus den Häschern geradezu auf". 8—11 gibt Joh die Erklärung dafür, wie es kam, daß die Jünger weder die Gefangenschaft des Meisters teilten noch ernstlichen Widerstand leisteten. Das apologetische Motiv ist deutlich. Vgl. Celsus bei Origenes II 9, der den Juden sagen läßt: ἥκιστα δὲ ὑπὸ τῶν συνόντων αὐτῷ καὶ παντὸς ἰδίᾳ κεκοινωνηκότων καὶ διδασκάλῳ χρωμένων σωτῆρα νομιζόμενον καὶ θεοῦ τοῦ μεγίστου παῖδα καὶ ἄγγελον ἐγκαταλείπεσθαί τε καὶ ἐκδίδοσθαι 12. 18. 45 οἱ . . αὐτῷ συνόντες . . . οὔτε συναπέθανον οὔτε ὑπεραπέθανον αὐτοῦ οὐδὲ κολάσεων καταφρονεῖν ἐπείσθησαν, ἀλλὰ καὶ ἠρνήσαντο εἶναι μαθηταί. Jesus selber hat seinen Jüngern ermöglicht, sich zu entfernen. Daß sie es taten, entsprach also seinem Willen. Der λόγος **9** findet sich 17 12, wo die ἀπώλεια freilich einen tieferen, umfassenderen Sinn hat als hier (Chrysostomus t. VIII 490^{d} Catene 377 11 ἀπώλειαν δὲ ἐνταῦθα οὐ ταύτην φησὶ τὴν τοῦ θανάτου, ἀλλ' ἐκείνην τὴν αἰώνιον. ὁ δὲ εὐαγγελιστὴς καὶ ἐπὶ τοῦ παρόντος αὐτὸ παρέλαβε). Vgl. dazu den Wechsel der Bedeutung von σωτηρία (und σώζειν) Act 4 9 (Rettung von Krankheit) und 12 (das messianische Heil). Andererseits war es auch der Herr selber, der dem Versuch, bewaffneten Widerstand zu leisten, entgegengetreten ist. Weder der Name des Jüngers, der **10** das Schwert zog, noch der des Sklaven ist der älteren Ueberlieferung bekannt. S. darüber zu 1 29. Das Ohr (Mc 14 47 Mt 26 51) war schon Lc 22 50 zum rechten Ohr geworden. Zum Namen Malchus s. Josephus (Register), Wetstein z. St., Zahn 611 12. Zu dem Befehl Jesu **11** vgl. Ezech 21 30 Jer 29 6 I Paralip 21 7. Das Kelchwort aus der Gethsemaneszene Mc 14 36 Par. findet hier Verwendung, freilich nicht mehr als zagender Gebetsseufzer, sondern als Ausdruck fester Entschlossenheit (s. zu 2). Jesus spricht die Worte (die ein Analogon in den älteren Evangelien nur bei Mt 26 52—54 haben) δεικνὺς ὅτι οὐ τῆς ἐκείνων δυνάμεως τὸ γινόμενον, ἀλλὰ τῆς αὐτοῦ συγχωρήσεως (Chrysostomus t. VIII 491^{c} = Catene 378 21). 18 12—27 **Jesu Verhör vor dem Hohenpriester und die Verleugnung des Petrus.** Synoptische Seitenberichte: Mc 14 53—72 Mt 26 57—75

12 Die Kohorte nun und der Chiliarch und die Diener der Juden nahmen
13 Jesus und banden ihn und führten ihn zunächst zu Annas; denn der
war Schwiegervater des Kaiphas, welcher Hoherpriester jenes Jahres
14 war. Kaiphas aber war es, der den Juden den Rat gegeben hatte, es
15 sei besser, ein Mensch stürbe für das Volk. Simon Petrus aber folgte
Jesus nach, sowie ein anderer Jünger. Jener Jünger aber war mit
dem Hohenpriester bekannt und ging mit Jesus hinein in den Hof des
16 Hohenpriesters. Petrus aber stand draußen an der Tür. Da kam der
andere Jünger, der mit dem Hohenpriester bekannt war, heraus und
17 sprach mit der Türhüterin und führte den Petrus hinein. Da sagte
die türhütende Sklavin zu Petrus: gehörst nicht auch du zu den
18 Jüngern dieses Menschen? Er sagte: nein. Es standen aber die
Sklaven und die Diener da herum, die, weil es kalt war, ein Kohlen-
feuer gemacht hatten, und wärmten sich. Aber auch Petrus stand bei
19 ihnen und wärmte sich. Da fragte der Hohepriester Jesus nach seinen

Lc 22 54—71. **12** χιλίαρχος, im AT vorkommend (Num 31 14 ff. I Reg 18 13), findet sich bei den verschiedensten Völkern als Titel, nicht nur der Militärsprache (s. zu Mc 6 21). An unserer Stelle, wie Act 21 31, steht es als terminus technicus der römischen Soldatensprache, um den die Kohorte befehligenden Offizier zu bezeichnen (s. zu Mc 15 16). Vgl. BGU 265 χειλιάρχου λεγεῶνος β. Neu gegenüber den Synoptikern ist bei dieser Gelegenheit die Fesselung. πρῶτον **13** weist auf 24. Die in Vers 13 enthaltene Begründung befriedigt den Historiker nicht. Ueber den ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου s. zu 11 49, eine Stelle, auf deren Fortsetzung 50 **14** zurückblickt. Der ἄλλος μαθητής **15** wird von der Mehrzahl der Väter (Chrysostomus, Theodor, Cyrill Al., auch Ephraem Hymni et Sermones I 432 Lamy), vielleicht zu Recht (s. den Exkurs zu 13 23), mit dem Lieblingsjünger identifiziert, während sich Augustin jeder Meinungsäußerung enthält. γνωστός ist „bekannt", „befreundet", nicht „verwandt" (= συγγενής 26). Vgl. Lc 2 44 23 49 IV Reg 10 11 Ps 30 12 54 14 87 9. 19. Vgl. die Art, wie sich Ammonius (Catene 380 5) mit der ihn eigentümlich anmutenden Bemerkung abfindet: συνεισῆλθεν ὁ Ἰωάννης τῷ Ἰησοῦ μετὰ τοῦ ὄχλου ἀγνώστως, καὶ τότε ὡς γνωστὸς εἶπε τῇ θυρωρῷ καὶ εἰσήνεγκεν τὸν Πέτρον. **16 17** ἡ θυρωρός findet sich auch II Reg 4 6 Jos. Ant. VII 2 1, während zur Sache außer Act 12 13 auch Plautus Curculio I 1 76 *ianitrix* zu vergleichen ist. syr sin hat statt dessen einen Türhüter und seine Sklavin. Die Türhüterin stellt die erste Frage statt der παιδίσκη Mc 14 67. 67 = Mt 26 69 = Lc 22 56, aber im Gegensatz zu den Synoptikern nicht erst, nachdem sich Petrus im Hof ans Feuer gesetzt hat (bei Joh bleibt Petrus übrigens stehen 18. 25), sondern gleich beim Eintritt in den Hof. Das „dieser Mensch" entspricht dem ἄνθρωπος Mc 14 71 = Mt 26 74. hat also einen verächtlichen Klang, nicht einen mitleidigen, wie Chrysostomus (t. VIII 492^c) daraus schließt, daß die Frau nicht statt dessen die Ausdrücke πλάνος und λυμεών gebraucht. Zur Frage und Antwort vgl. Judc 12 5. Die Sklaven **18** (s. 10) und die Diener (s. zu 3) haben eine ἀνθρακιά (im NT nur noch 21 9, aber Sir 11 32 IV Macc 9 20 und in der Profangräzität) = einen „glühenden Kohlenhaufen" zurechtgemacht. **19**—24 schiebt sich der Bericht über das Verhör in die Erzählung von der Verleugnung, die 25—27 ihren Abschluß findet, ein. Die summarische Angabe über die Verhandlung, die den Kirchenvätern Anlaß ist, über besondere Bosheit des Hohenpriesters zu klagen

Jüngern und nach seiner Lehre. Jesus antwortete ihm: ich habe 20
öffentlich zu der Welt geredet. Ich habe allezeit gelehrt in der Synagoge und im Tempel, wo alle Juden zusammenkommen, und nichts im Geheimen geredet. Was fragst du mich? Frage die es gehört 21
haben, was ich zu ihnen geredet. Siehe, die wissen, was ich gesagt habe. Als er aber das gesagt hatte, gab ein herumstehender Diener 22
Jesus einen Backenstreich mit den Worten: antwortest du so dem Hohenpriester? Jesus antwortete ihm: habe ich lästerlich geredet, so 23
gib Zeugnis über das Lästerliche; war es aber recht, was schlägst du mich? Da sandte ihn Annas gebunden zum Hohenpriester Kaiphas. 24
Simon Petrus aber stand und wärmte sich. Da sagten sie zu ihm: 25

(Catene 380 16. 27), dient zur Anknüpfung der Aussage des Beschuldigten **20 21**, die sich mit den von dem synoptischen Jesus an die Häscher gerichteten Worten (Mc 14 49 = Mt 26 55 = Lc 22 53) berührt, aber johanneische Farbe zeigt (παρρησίᾳ 7 4. 26 11 54, auch 16 29; τῷ κόσμῳ 7 4 12 19; ἐν κρυπτῷ 7 4. 10, vgl. zum letzteren Jes 45 19 48 16; ἐν συναγωγῇ s. zu 6 59) und energischer als jene Aeußerung den Gedanken abweist, als würde die Religion Jesu von einer Winkelsekte gepflegt. Vgl. das höhnische Wort des Celsus über Jesus (Orig. c. Cels. II 70): τίς δὲ πώποτε πεμφθεὶς ἄγγελος, δέον ἀγγέλλειν τὰ κεκελευσμένα, κρύπτεται; **22** Einer der umstehenden Diener glaubt sich zum Rächer des verletzten Gebotes Ex 22 28 (ἄρχοντας τοῦ λαοῦ σου οὐ κακῶς ἐρεῖς) berufen. Ob die ähnliche Szene Act 23 2 die unsere durch literarische Befruchtung erzeugt hat, ist mindestens zweifelhaft. Außer im Detail weicht Joh vor allem in den Vokabeln ab, die ihn vielmehr auch an diesem Punkt von den synoptischen Evangelien beeinflußt zeigen: ῥάπισμα stammt aus Mc 14 65, δέρειν 23 aus Lc 22 63. ῥαπίζειν (und entsprechend ῥάπισμα) bedeutet ursprünglich: mit der ῥάβδος oder ῥαπίς schlagen. Später bekommt es, unter dem Widerspruch der Attizisten (Phrynichus p. 175 Lobeck), die Bedeutung: Backenstreiche verabreichen; ῥαπίσαι· πατάσσειν τὴν γνάθον ἁπλῇ τῇ χειρί Suidas. So werden Verbum und Hauptwort gebraucht z. B. Mt 5 39 Hos 11 4 Jes 50 6, ἔδωκα . . . τὰς σιαγόνας μου εἰς ῥαπίσματα. Jos. Ant. VIII 15 4 ersetzt bei der Wiedergabe der Erzählung III Reg 22 24 das πατάσσειν ἐπὶ τὴν σιαγόνα durch: ῥαπίζειν. Auch Acta Jo. c. 90 p. 195 f. Bonnet wird ῥαπίσματα neben dem „Zupfen am Kinn“ p. 195 22. 25 am besten von Schlägen ins Gesicht verstanden. Daher übersetzen an unserer Stelle wohl richtig syr sin pesch: „er schlug Jesus auf seine Wange“, und die älteren Lateiner: *palmam* (einige + *in faciem*), vulg: *alapam*. Zu κακῶς λαλεῖν **23** = „lästerlich reden“ vgl. die oben zitierte Stelle Ex 22 28 und I Macc 7 42 κακῶς ἐλάλησεν ἐπὶ τὰ ἅγιά σου. Nach der kurzen Bemerkung **24**, Annas hätte Jesus gebunden zu Kaiphas gesandt, lenkt Joh **25** wieder in die Erzählung der Verleugnung ein. Der Leser bleibt mit Petrus im Hofe des Annas zurück. Dabei ist der Inhalt von 25—27 wohl nicht als gleichzeitig mit dem von 19—24 gedacht, sondern soll den Zeitraum füllen, den Jesus bei Kaiphas zubringt. Ueber das Verhältnis zu den älteren Evangelisten ist zu bemerken, daß wenigstens bei Mt (26 57) ausdrücklich die Wohnung des Kaiphas als Schauplatz der Verleugnung bezeichnet wird (Mc 14 53 = Lc 22 54 reden vom Hohenpriester ohne Namenangabe). Isho'dad gibt die Zwiespältigkeit der Ueberlieferung zu und erklärt sie sich aus der Tatsache der Flucht der Jünger. Bezüglich der Einzelheiten ist außer dem zu 16. 17 Ausgeführten Folgendes zu sagen: während die zweite Verleugnung Mc 14 69

gehörst nicht auch du zu seinen Jüngern? Er leugnete und sagte:
26 nein. Einer von den Sklaven des Hohenpriester, der verwandt war
mit dem, welchem Petrus das Ohr abgehauen hatte, sagte: sollte ich
27 dich nicht in dem Garten bei ihm gesehen haben? Da leugnete
Petrus wieder; und alsbald krähte ein Hahn.

28 Da führten sie Jesus von Kaiphas in das Prätorium. Es war aber morgens früh. Und sie selbst gingen nicht in das Prätorium hinein, um

---

von derselben Sklavin wie die erste, Mt 26 71 von einer ἄλλη παιδίσκη herbeigeführt wird, ist es Lc 22 58 ein Mann, der sie veranlaßt; bei Joh sind es mehrere Männer (das εἶπον 25 gewinnt sein Subjekt aus 18). Die dritte Verleugnung erfolgt Mc 14 70 Mt 26 73 auf Grund der Aeußerungen herumstehender Diener, Lc 22 59 als Antwort auf die Bemerkung eines einzelnen. Auch **26** ist es Einer; doch hat seine Frage ein anderes, Joh eigentümliches, Motiv und entsprechenden Inhalt. Was die Anordnung der verschiedenen Akte betrifft, so verbindet Joh, wie Mc 14 70 = Mt 26 73 (μετὰ μικρόν), die beiden letzten zeitlich eng miteinander, während Lc vielmehr den zweiten μετὰ βραχύ (22 58) auf den ersten folgen läßt und den dritten von seinen Vorgängern um eine Stunde abrückt (59). **27** wörtlich wie Mt 26 74. So erfüllt sich die Weissagung 13 38.

Der Abschnitt 12—27 bereitet große Schwierigkeiten. Sachlich fällt die ungemeine Dürftigkeit des Berichtes über die Verhandlung auf, aus dem noch nicht einmal hervorgeht, was man eigentlich Jesus Schuld gab. Das Verhör wird durch das brutale Eingreifen eines Dieners abgebrochen, ehe es ernstlich eröffnet war. Und wie kommt Annas zu der Hauptrolle, während dem amtierenden Hohenpriester Kaiphas so gut wie nichts zu tun übrig bleibt (s. zu 13)? Außerdem wird die Erzählung von der Verleugnung durch die Szene vor Annas in zwei Stücke 15—18. 25—27 gerissen. Weiter muß die Stellung von 24 auffallen, da 25—27 doch wieder im Hofe des Annas, wohin 15 Petrus dem Herrn gefolgt ist, spielen. Vieler dieser Schwierigkeiten glaubte man durch die Annahme Herr werden zu können, daß die Perikope nicht mehr die ursprüngliche Anordnung zeige. Eine solche Vermutung schien um so mehr der Sachlage zu entsprechen, als bereits syr sin — für Tatian ist das gleiche nicht unwahrscheinlich — eine andere Versfolge aufweist: 12. 13. 24. 14. 15. 19—23. 16—18. 25—27. Diese wird heute vielfach als die echte betrachtet (zuletzt von Merx 428—435). Aber gewiß ist bei ihrer Entstehung der Wunsch ausschlaggebend gewesen, einem in Verwirrung geratenen Text aufzuhelfen. Wie schwer es vielen wurde, sich mit der überlieferten Gestalt der Erzählung abzufinden, beweisen die Versuche Cyrills, Luthers und Bezas, 24 in die Nähe von 14 zu versetzen. Min. 225 hat 24 hinter πρῶτον 13 gestellt. Theodor von Mops. hat in seiner erklärenden Paraphrase 25—27 zwischen 18 und 19 geschoben (p. 369 ff. Chabot). Entsprechend ist syr sin zu beurteilen (so zuletzt Schwartz 1907 p. 350 f. Wellhausen Joh 81—83). Bei ihm tritt zwar Kaiphas, wie es sich für den Hohenpriester gehört, in den Vordergrund. Dafür aber wird Annas entbehrlich und man weiß mit der kurzen Notiz, Jesus sei zunächst zu Annas gebracht 13, von diesem an Kaiphas weitergegeben 21 worden, schlechthin nichts anzufangen. Die Trennung von 15 und 16 ist sicherlich nicht ursprünglich. Endlich erweist die Tatsache, daß syr sin 25 zu εἶπον als Subjekt ein „diese Leute, die sich wärmten“ hat, daß 25 kaum von Anfang an direkt hinter 18 gekommen ist. Die Charakteristik der Leute begreift sich entschieden viel besser, wenn sie etwas Zurückliegendes ins Gedächtnis rufen will. Da auch moderne Vorschläge, die Anordnung zu verbessern, nicht befriedigen, wird es bei dem griechischen Text sein Bewenden haben müssen. Er läßt sich verstehen aus der Art, wie Joh auch sonst seine synoptischen Vorlagen gebraucht.

In ihnen fand er Mc 14 55—65 = Mt 26 59—68 eine Nachtsitzung, Lc 22 66—71 eine Morgensitzung. Er sucht beiden Darstellungen gerecht zu werden, indem er zwei Akte unterscheidet und sie auf zwei Hohepriester, die ihm Lc 3 2 (vgl. Act 4 6) liefert, verteilt. Denn auch Annas gilt ihm nach 15. 16. 19. 22 als Hoherpriester (wie Kaiphas 13. 24 11 49. 51). Die Zerlegung der Verleugnungsgeschichte durch Einschiebung des Berichtes über eine Verhandlung war gleichfalls bereits durch Mc 14 54. 66—72 = Mt 26 58. 69—75 gegeben. Dafür, wie die Verhöre sich abgespielt haben und es schließlich zu einer Verurteilung kam, sehen sich die Leser von Joh an die älteren Referenten verwiesen. Der 4. Evangelist interessiert sich für das jüdische Gericht so gut wie gar nicht.

18 28—19 16a Jesus vor Pilatus. Vgl. Mc 15 1—19 Mt 27 11—30 Lc 23 1—25. Nachdem er auch bei Kaiphas gewesen 24, kommt Jesus **28** bereits in der Morgenfrühe (πρωΐ aus Mc 15 1) ins Prätorium. Ueber πραιτώριον s. den Exkurs zu Phil 1 13. Zu den da gegebenen Belegen für die Bedeutung „Amtswohnung des Statthalters" kommt hinzu P. Oxy. 471 110. Inscriptiones graecae Siciliae et Italiae (= IG XIV) 2548 θεοῖς τοῖς τοῦ ἡγεμονικοῦ πραιτωρίου. Als Prätorium diente in Jerusalem der Palast des Herodes an der Westgrenze der Stadt. Schürer[4] I 458. Vgl. 33 19 9 Mc 15 16 Mt 27 27. Die heidnischen Häuser sind an sich unrein. Ihr Betreten befleckt. S. darüber Schürer[4] II 92, Bousset Judentum[2] 108 und vgl. Act 10 28. φαγεῖν τὸ πάσχα bedeutet den Verzehr der eigentlichen Passamahlzeit, den Genuß des Osterlammes. Das ergibt sich deutlich aus Stellen wie Mc 14 12. 14 Mt 26 17 Lc 22 8. 11. 15 II Paralip 30 18 II Esra 6 21. Vgl. Schürer Ueber φαγεῖν τὸ πάσχα 1883. Dementsprechend verstanden unseren Vers bereits Tatian, wenigstens wenn Ephraems Kommentar zum Diatessaron zu trauen ist (ed. Aucher-Moesinger 238. H. Hill A Dissertation on the gospel comm. of S. Ephraem the Syrian 1896 p. 116. „Und sie traten nicht in das Gerichtshaus ein, um nicht befleckt zu werden, damit sie zuvor das Lamm in Heiligkeit essen könnten"), Clemens Alex. (περὶ τοῦ πάσχα ed. Stählin III 216 f., spez. 217 5) und gewiß auch die übrigen Gegner der Quartadecimaner. Ob syr sin es anders gehalten hat, ist mit keinerlei Sicherheit zu sagen. Bei ihm lautet der Text: „(Die Juden) traten nicht ein in das Prätorium, damit sie nicht verunreinigt würden, während sie das Ungesäuerte aßen." Aus der Wiedergabe des griechischen τὸ πάσχα mit „das Ungesäuerte" erschließt Zahn (zuletzt Joh 621 34) als Meinung des Uebersetzers, das eigentliche Passamahl hätte nicht mehr in Aussicht gestanden, vielmehr wäre das Lamm bereits verzehrt gewesen. Merx (437) dagegen vertritt die Ansicht, man dürfe den Ausdruck des syr sin nicht pressen. Er hätte trotzdem das Passamahl als noch bevorstehend angesehen. Noch andere endlich (wie Loisy 831 1) warnen davor, aus der von syr sin gebrauchten Wendung irgendwelche Folgerungen zu ziehen, da der Syrer auch überall sonst, wo das griechische Johannesevangelium τὸ πάσχα sagt, „das Ungesäuerte" einsetzt (2 23 6 4 12 1 13 1). Sollte Zahn Recht haben, so spricht der Uebersetzer, in dessen griechischem Text jedenfalls τὸ πάσχα gestanden hat, nur seine Auffassung aus. Uns dagegen kann er nicht nötigen, das φαγεῖν τὸ πάσχα anders zu verstehen, als der übliche Sprachgebrauch es uns lehrt. Für uns besteht das Motiv nicht, das ihn geleitet haben wird: der Wunsch, bei Joh dem Bericht der Synoptiker wieder zu begegnen. Wir sind vielmehr entschlossen, anzuerkennen, daß der Jesus, der nach der Erzählung der älteren Evangelisten mit den Seinen das Passamahl gehalten hat (Mc 14 12 Mt 26 17 Lc 22 7), nicht, wie Joh will (vgl. auch Ev Petr 2 5 καὶ παρέδωκεν αὐτὸν τῷ λαῷ πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων), bereits an dem Tag, an welchem die Lämmer nach dem Gesetz gegessen werden mußten, vor seinen Richtern gestanden haben kann.

29 sich nicht zu beflecken und das Passa essen zu können. Da kam Pilatus
zu ihnen heraus und sagte: welche Anklage bringt ihr gegen diesen Men-
30 schen vor? Sie antworteten und sagten zu ihm: wäre das kein Uebeltäter,
31 so würden wir ihn dir wohl nicht überliefert haben. Da sagte Pilatus

Die zahlreichen Versuche, die Existenz des Widerspruchs zu leugnen, oder ihn aus den geschichtlichen Verhältnissen heraus als nur scheinbar aufzuweisen, da jede der beiden Darstellungen eine andere Mahlzeit meine, sind gescheitert. Es kann sich nur fragen, auf welcher Seite das Recht der Geschichte steht: ist Jesus am 14. Nisan verurteilt und hingerichtet worden (Joh), oder hat er an diesem Tage das Passamahl gehalten, um erst am 15. Nisan zu sterben (Syn.)? Für Joh entscheiden sich keineswegs nur die Streiter für die Echtheit des 4. Evangeliums, sondern auch zahlreiche andere Gelehrte (z. B. Wellhausen D. Evangelium Marci ² 1909 p. 108. Heitmüller Jesus Christus: Die Religion in Geschichte und Gegenwart III 369). Sie halten es für schwer denkbar, daß die jüdische Behörde den großen Festtag des 15. Nisan durch Gerichtssitzungen und die Aktionen vor Pilatus entweiht hätte. Auch sollen die Synoptiker wider den eigenen Bericht zeugen, insofern sie den Simon „vom Felde“ kommen (Mc 15 21), die Frauen Salbe bereiten (Lc 23 56). Joseph von Arimathäa ein Leintuch kaufen (Mc 15 46) lassen. Doch auch Polykarp ist an einem großen jüdischen Festsabbat (Mart. Pol. 7 1 8 1 21) unter reger Beteiligung der Juden (13 1) zu Tode gebracht worden. Und was wollen die geltend gemachten Momente besagen gegenüber der Unmöglichkeit, die Entstehung der synoptischen Erzählung begreiflich zu machen, wenn der Tag in Wirklichkeit ein anderer war? Dagegen ist die Abweichung des Joh vom historischen Verlauf aus dem symbolischen Charakter seines Evangeliums leicht zu begreifen. Er führt in der Passionsgeschichte den Gedanken durch, den Paulus gelegentlich hingeworfen hat: ὁ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός. Christus, das „Lamm Gottes“ (1 29) stirbt an dem Tag und zu der Stunde, wo nach dem Gesetz das Passalamm geschlachtet wird. Vgl. Justin Dial. 40. 72. 111. Der Evangelist selbst weist auf diese Deutung, indem er 19 31—33. 36 konstatiert, daß dem Herrn in Erfüllung der Schrift (Ex 12 46) „kein Bein zerschlagen“ worden ist. Auch sein Judenhaß wird mitgesprochen haben, der den Gedanken nicht ertrug, daß sich Jesus noch am letzten Abend durch Feier des heiligen Mahles zum Judentum bekannt haben sollte. Erinnert man sich der Art und Weise, wie Joh sonst mit den Einzelheiten des Lebens Jesu umgeht, so wird man auch an diesem Punkt seine Führerschaft der der Synoptiker nicht vorziehen. Pilatus fragt **29** nach der κατηγορία. Auch die Leser müssen orientiert werden, da eine Verurteilung wie Mc 14 64 = Mt 26 66 bisher noch nicht erzählt war. Die Juden suchen freilich **30** einer Antwort auszuweichen, indem sie dem hohen römischen Beamten gegenüber einen Ton anschlagen, der um so weniger nach geschichtlicher Wirklichkeit schmeckt, als Pilatus sich ihn **31** nicht verbittet, sondern den Juden freistellt, wenn sie sich ihm nicht anvertrauen wollen, nach eigenem Gesetz selbständig zu verfahren (vgl. Mt 10 17 Act 4 1—23 5 17—40). Oder sollte nach der Meinung des Joh darin eine Zurückweisung der jüdischen Anmaßung liegen, daß Pilatus die Juden, deren Verlangen nach einem Todesurteil er durchschaut, zum Eingeständnis ihrer Ohnmacht zwingt? Aber, weder daß der Prokurator den Wunsch der Juden erkennt, noch daß er sie zu verspotten wünscht, wird gesagt. Und das Eingeständnis, der potestas gladii beraubt zu sein, entspricht zwar den Verhältnissen (vgl. Schürer ⁴ II 261), scheint aber in unserem

zu ihnen: nehmt ihr ihn und richtet ihn nach eurem Gesetz. Da sagten die Juden zu ihm: wir haben nicht das Recht, jemand zu töten. Damit Jesu Wort erfüllt würde, welches er gesprochen hatte, um an- 32
zudeuten, was für einen Tod er sterben sollte. Da ging Pilatus wieder 33
in das Prätorium hinein, rief Jesus und sagte zu ihm: du bist der König der Juden? Jesus antwortete: sagst du das von dir selbst aus 34
oder haben es die andern von mir gesagt? Pilatus antwortete: ich 35
bin doch kein Jude! Dein Volk und die Hohenpriester haben dich mir übergeben. Was hast du getan? Jesus antwortete: mein Königreich 36
ist nicht aus dieser Welt. Wäre mein Königreich aus dieser Welt, dann hätten meine Diener gekämpft, daß ich den Juden nicht ausgeliefert worden wäre. Nun ist aber mein Königreich nicht von daher. Da sagte Pilatus zu ihm: du bist also doch ein König? Jesus 37
antwortete: gewiß, ich bin ein König. Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, daß ich für die Wahrheit Zeugnis ablege. Jeder,

Ev. dazu dienen zu sollen, **32** die Feststellung anzuknüpfen, daß ein Wort Jesu so seine Erfüllung gefunden hätte (s. auch zu 19 6). Dürfen die Juden nicht töten, dann kann Jesus auch nicht die jüdische Strafe der Steinigung erleiden, sondern nur die Kreuzigung, die römische Strafe für Aufruhr: so kommt es zu einer „Erhöhung" und Jesu Wort 12 32 wird wahr (s. zu 12 32. 33). Anders als Mc 15 2—4 Mt 27 11—14 Lc 23 13. 14 und im Widerspruch zu aller historischen Wahrscheinlichkeit bringt Pilatus **33** die Parteien nicht zusammen, sondern unterwirft den Delinquenten einem Privatverhör und verhandelt auch mit den Anklägern gesondert. Seine Frage (formell vgl. Epictet III 22 91 σὺ εἶ ὁ Διογένης) setzt wie Mc 15 2 = Mt 27 11 die Lc 23 2 formulierte Anschuldigung voraus. Als Zweck der Doppelfrage **34** erweist die Beantwortung, die sie **35** findet, daß sie die Juden von vornherein ins Unrecht setzen soll. Von sich aus wäre der Prokurator gar nicht auf solchen Verdacht geraten. Während der synoptische Jesus nur ein σὺ λέγεις entgegnet (Mc 15 2 Mt 27 11 Lc 23 3), stellt der johanneische **36** die wahre Natur seiner Königsherrschaft (βασιλεία bei Joh nur hier und 3 3. 5) klar. Wie er selber von oben stammt 8 23, so sind auch die Interessen, die in seinem Reich zur Verwirklichung kommen sollen, nicht irdischer Natur (vgl. Mc 10 42. 43 12 17 Lc 12 14). Das apologetische Motiv ist deutlich (Justin Ap. I 11). Die βασιλεία des Christus und der Christen hat nichts mit Hochverrat zu schaffen. Vgl. die Aussage der Verwandten Jesu vor Domitian bei Hegesipp (Eusebius Hist. eccl. III 20 4). Tertullian de idolol. 18. Acta Pilati 3 2 (Evang. apocr. ed. Tischendorf[2] 1876 p. 229 f. 294). In dem Brief des Pilatus an Claudius wird im Bezug auf Jesus βασιλεύς mit „Heiliger Gottes" erklärt (Acta apost. apocr. I 136 4 196 9 Lipsius). Die Bezeichnung der Jünger als ὑπηρέται enthält keinen Widerspruch zu 15 15. Denn ὑπ. ist von δοῦλος wohl zu unterscheiden. Vgl. 18 3 mit 10, 18 18 und 18 22 mit 26. ὑπ. ist der Gehilfe, Assistent, mit dem man auf der Grundlage gegenseitiger Achtung verkehrt. So sehr oft in den Papyri; vgl. P. Oxy. 51. 63. 65. 106. 475. 476. In diesem Sinn ist Joh. Marcus ὑπ. des Paulus und Barnabas (Act 13 5). ἀγωνίζεσθαι wie hier vom wirklichen Kampf oft in den Inschriften. Vgl. Dittenberger Syll. 163 18 180 10 198 19 199 7 213 33 214 10. Auf die Frage, die Pilatus **37** stellt, um sich zu vergewissern, antwortet Jesus bestätigend, nicht ohne, jedem Mißverständnis vorbeugend, hinzuzufügen, auf welche Weise das Reich, dessen

38 der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme. Pilatus sagte zu ihm:
was ist Wahrheit? Und nach diesen Worten ging er wieder hinaus
39 zu den Juden und sagte zu ihnen: ich finde keine Schuld an ihm. Es
ist aber Brauch bei euch, daß ich euch am Passa einen frei gebe.
40 Wollt ihr nun, daß ich euch den König der Juden freigebe? Da
schrien sie wieder: den nicht, sondern Barabbas. Barabbas aber war
19 ein Räuber. Darauf nahm nun Pilatus Jesus und ließ ihn geißeln.
2 Und die Soldaten flochten einen Kranz aus Dornen und setzten ihn
3 ihm auf den Kopf und legten ihm ein Purpurgewand an und kamen
zu ihm und sagten: sei gegrüßt, König der Juden! und gaben ihm
4 Backenstreiche. Und Pilatus kam wieder heraus und sagte zu ihnen:
sieh, ich bringe ihn euch heraus, damit ihr erkennt, daß ich keine
5 Schuld an ihm finde. Da kam Jesus heraus, den Dornenkranz tragend

Herrscher zu sein er in Anspruch nimmt, sich verwirklicht. Nicht mit Gewalt, sondern indem ein Zeugnis für die Wahrheit (zu dem Dativ vgl. III Joh 6) laut wird, das die Reichsgenossen um ihren König sammelt. Gedanke und Ausdrucksformen sind ganz johanneisch. Ueber γεγέννν. καὶ ἐλήλυθα εἰς τ. κόσμον s. zu 1 9 und vgl. 16 28. ἀλήθεια in objektivem Sinn die wahre Gotteserkenntnis wie 1 14 8 46. 47 (im gleichen Sinn nennt Philo Spec. leg. IV 178 p. 365 den Proselyten einen μεταναστὰς εἰς ἀλήθειαν). Jesus als Zeuge der Wahrheit wie 3 32. Zu πᾶς ὁ ὢν κτλ. vgl. 8 47 10 26 ff., auch 3 21. Die Frage des Pilatus **38** ist nicht von Wissensdurst diktiert, sondern Ausdruck skeptischer Stimmung. Doch ist er von der politischen Ungefährlichkeit eines solchen Königs überzeugt und erklärt demgemäß den Juden, keine Schuld an Jesus zu finden (vgl. Lc 23 4). Trotzdem verfügt er nicht die Freilassung, sondern schlägt sie **39** nur vor auf Grund der Passasitte (s. darüber zu Mc 15 6 und vgl. die Parallele in dem Florentiner Pap. 61 59 vom Jahre 85 p. Chr. n. ἄξιος μὲν ἦς μαστιγωθῆναι. . . . χαρίζομαι δέ σε τοῖς ὄχλοις. Deißmann Licht vom Osten 193). Dabei bezeichnet er Jesus als König der Juden nach Mc 15 9. Während bei Mc 15 7. 8 die Initiative beim Volke liegt, dessen Sympathie sich auf Barabbas richtet, bei Mt 27 27 zwar Pilatus das Wort nimmt, aber sogleich beide Gefangenen zur Wahl stellt, bildet **40** die Freilassung des Barabbas den Inhalt eines Gegenvorschlags der Juden. Das im Zusammenhang unmotivierte πάλιν stammt aus Mc 15 13. Die nachträgliche Charakterisierung des B. erinnert an Lc 23 19, wie überhaupt die johanneische Darstellung auch an diesem Punkt der lucanischen am meisten gleicht (vgl. Lc 23 18). Bei Mc 15 15 ist die Geißelung samt der daran sich anschließenden Verspottung durch das Militär 16—20 der Anfang der Exekution (ebenso Mt 27 26. 27—31). **XIX 1**—5 dagegen sind beides Akte in dem Ringen zwischen Pilatus und den Juden um das Leben Jesu. Nachdem sein Plan, sich die Festsitte dienstbar zu machen, gescheitert ist, versucht der Prokurator den in seinen Augen Unschuldigen freizubekommen durch Erregung des Mitleids bei seinen Anklägern. Das Lc 23 16. 22 entwickelte Projekt, Jesus körperlich zu züchtigen, um ihn vor Schlimmerem zu bewahren, wird bei Joh wirklich ausgeführt. Aber durfte ein römischer Richter die Geißelung ohne Urteilsspruch vollziehen lassen, überhaupt mit der Strafe experimentieren? Das πλέξαντες — κεφαλῇ **2** fast wörtlich nach Mt 27 29, das Purpurkleid mehr nach Mc 15 17 (doch vgl. auch Epist. Jerem. 11 περιῤῥεγλιμένων αὐτῶν ἱματισμὸν πορφυροῦν). Die Begrüßung als Judenkönig **3** nach Mc 15 18 = Mt 27 29. Ueber ῥάπισμα s. zu 18 22. φορεῖν **5** auch Mt 11 8

und das Purpurgewand. Und er sprach zu ihnen: da ist der Mensch.
Als ihn nun die Hohenpriester und die Diener sahen, schrien sie: 6
kreuzige, kreuzige! Pilatus sprach zu ihnen: nehmt ihr ihn und
kreuzigt ihn; denn ich finde keine Schuld an ihm. Da antworteten 7
ihm die Juden: wir haben ein Gesetz, und nach dem Gesetz muß er
sterben, weil er sich zum Sohn Gottes gemacht hat. Als nun Pilatus 8
dieses Wort hörte, erschrak er noch mehr und ging wiederum ins 9
Prätorium hinein und sagte zu Jesus: wo bist du her? Jesus aber gab
ihm keine Antwort. Da sagte Pilatus zu ihm: redest du nicht mit mir? 10
Weißt du nicht, daß ich Machtvollkommenheit habe, dich loszulassen,
und Machtvollkommenheit habe, dich zu kreuzigen? Jesus antwortete 11
ihm: du hättest keinerlei Machtvollkommenheit in Betreff meiner, wäre

---

Rom 13 4 I Cor 15 49 Jac 2 3, speziell von Kronen und Kränzen Sir 11 5 40 4. Zu ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος vgl. 14. 26 f. und Jes 40 9 ἰδοὺ ὁ θεὸς ὑμῶν = da ist euer Gott, Zach 6 12 ἰδοὺ ἀνήρ = da ist ein Mann. Doch auch der neue Rettungsversuch schlägt **6** fehl. Der Ruf: ans Kreuz! wie Mc 15 13. 14 = Mt 27 22. 23 Lc 23 21. Pilatus wiederholt die Aufforderung von 18 31, indem er ihr eine Form gibt, welche die Erklärung der Juden, zur Vollstreckung von Todesurteilen nicht befugt zu sein, einfach ignoriert. Dafür erhöht das betonte ὑμεῖς die Wirkung, mit der das ihm gegenübertretende ἐγώ das dritte (4 18 38, wie Lc 23 4. 14 f. 22) Zeugnis für die Schuldlosigkeit Jesu einleitet. Um dem Pilatus die fehlende Unterlage für eine Verurteilung zu verschaffen, beschuldigen die Juden **7** Jesus, gegen ihr Gesetz verstoßen zu haben. Bisher war Jesus dem römischen Beamten als politisch verdächtig hingestellt worden (18 33), und dieser Gesichtspunkt ist auch 19 12 wieder maßgebend. Jesus, der sich Sohn Gottes nennt, macht sich damit Gott gleich (5 18) und so der Lästerung schuldig (10 33). Dann aber ist sein Leben verwirkt nach Lev 24 16. Vgl. Mc 14 61—64 = Mt 26 63—66. **8** bereitet Schwierigkeiten, formell, weil μᾶλλον in der Luft steht, sachlich, insofern als nicht klar ist, vor wem sich Pilatus fürchtet. Vor dem Fanatismus der Juden, die er nach ihrer letzten Aeußerung in einer Sache engagiert sieht, bei deren Regelung es für sie kein Zurück gab? Oder vor der römischen Obergewalt, die ihren Organen Beschützung der religiösen Gefühle der unterworfenen Völker zur Pflicht machte? Oder sah er in Jesus jetzt nicht mehr einen Unschuldigen, sondern ein höheres Wesen und stieg ihm die Besorgnis auf, etwa das Schicksal des Pentheus teilen zu müssen, der dem Dionysos die Ehre weigerte? Die Frage des Pilatus **9** kann im Zusammenhang der Stelle, wie des ganzen Evangeliums (vgl. 7 27. 28 8 14 9 29. 30), nur die Ermittelung bezwecken wollen, ob Jesus aus dem Himmel stammt. Da aber dessen ganzes Leben hierauf bereits die Antwort gegeben hat, hüllt er sich jetzt in ein erhabenes, seine Ueberlegenheit beweisendes Schweigen. Vgl. Mc 15 5 = Mt 27 12. 14 (Lc 23 9). Pilatus beruft sich **10** auf die ihm zustehende Amtsbefugnis. Vgl. Digesten 50, 17, 37: *Nemo, qui condemnare potest, absolvere non potest.* ähnlich ebenda 42, 1, 3. Aber Jesus begegnet dem **11** in echt johanneischer Weise (vgl. 10 18 3 27) mit dem für die Christen der Verfolgungszeit so tröstlichen Hinweis darauf, daß alle irdische Gewalt ihre Quelle, deshalb aber auch ihre Schranke in dem Willen Gottes hat. Vgl. Rom 13 1. Ueber das Fehlen von ἄν bei εἶχες s. zu 8 39; über ἐξουσία s. zu 1 12; über ἄνωθεν s. zu 3 3 und vgl. Aelian Nat. an. IX 30 καὶ ταῦτα μὲν λεόντων ἐστὶν ἴδια δῶρα φύσεως ἄνωθεν αὐτοῖς δοθέντα. Zwar haben 18 30. 35 die Juden und die

sie dir nicht von oben her verliehen. Deshalb hat der, der mich dir
12 auslieferte, größere Sünde. Infolgedessen suchte Pilatus ihn freizulassen.
Die Juden aber schrien: wenn du den freiläßt, bist du kein Freund
des Kaisers. Jeder, der sich zum König macht, widersetzt sich dem
13 Kaiser. Als nun Pilatus diese Worte hörte, führte er Jesus heraus und
setzte sich auf den Richterstuhl an einem Ort »Mosaikboden« genannt,

Hohenpriester Jesus „überliefert", ungleich zahlreicher aber sind die Stellen, wo nur Judas als Subjekt zu παραδιδόναι in Frage kommt (6 64. 71 12 4 13 2. 11. 21 18 2. 5. 36 21 20). Und spricht gegen ihn vielleicht ganz streng genommen das σοι, so für ihn der Singular. Während Pilatus, wenn er das Todesurteil vollstreckt, nur das tut, wozu Gott ihn, indem er ihn auf seinen Posten stellte, bestimmt hat, ist Judas, der zu denen gehört, die der Vater dem Sohn verliehen hat (17 9. 12), aus freien Stücken den Weg des Verderbens gegangen, wie die Pharisäer 9 41. Das ἐκ τούτου **12** (s. zu 6 66) läßt die erneute (vgl. 18 39 19 1—5; auch bei Lc spricht der Prokurator dreimal den Wunsch aus. Jesus frei zu lassen: 23 16. 20. 22) Bemühung des Prokurators im Interesse Jesu als durch dessen Zugeständnis 11b veranlaßt erscheinen. Doch ruft die Drohung der Juden mit Denunziation den Beamten bald und endgültig von seinem Vorhaben zurück. Mit größerem Recht als zu 15 14 (s. dort) erinnert man hier an den offiziellen Titel „Freund des Kaisers". Vgl. z. B. die beiden Inschriften aus Thyatira Corpus Inscr. Graec. Nr. 3499 4 3500 4. Jos. Ant. XIV 8 1. Epictet III 4 2 IV 1 8. 45—48. 95 4 5. ἀντιλέγειν nicht nur „widersprechen", sondern auch „sich widersetzen", „tätlichen Widerstand leisten". Vgl. Tit 2 9 Jes 22 22 65 2 (= Rom 10 21) Ignatius Smyrn. 7 1. Lucian Abdicatus 24; Dial. mort. 30 3 ἀντιλέγειν (= ankämpfen gegen) τοῖς μετὰ πάσης ἀνάγκης προστεταγμένοις. Achilles Tatius V 27 πρὸς τὰς περιπλοκὰς οὐκ ἀντέλεγον. P. Oxy. 1148 τῷ πατρὶ ἀντιλέγειν καὶ μὴ διδόναι γράμματα = sich dem Vater widersetzen und keinen Kontrakt machen. S. auch ἀντιλογία Hebr 12 3 Jud 11. Dem angedrohten Vorwurf der Begünstigung eines Rebellen sich auszusetzen, war zur Zeit des Tiberius keine Kleinigkeit. Sueton Tiber. 58 *iudicia maiestatis atrocissime exercuit.* Tacitus Annal. 3 38 *maiestatis crimen omnium accusationum complementum.* Joh hat das Motiv, das den Pilatus bei seinem Vorgehen gegen Jesus bestimmte, wohl richtig gekennzeichnet. Ueber **13** βῆμα = „Richterstuhl" s. zu Mt 27 19 und vgl. die Szene Jos. Bell. II 14 8 Φλῶρος δὲ τότε μὲν ἐν τοῖς βασιλείοις αὐλίζεται, τῇ δ' ὑστεραίᾳ βῆμα πρὸ αὐτῶν θέμενος καθέζεται, καὶ προσελθόντες οἵ τε ἀρχιερεῖς καὶ δυνατοὶ τό τε γνωριμώτατον τῆς πόλεως παρέστησαν τῷ βήματι. Das ἐκάθισεν ist intransitiv zu fassen, wie außer 12 14 der konstante Sprachgebrauch beweist καθίζειν ἐπὶ βήματος = sich auf den Richterstuhl setzen: vgl. Act 12 21 25 6. 17 Jos. Ant. XX 6 2; Bell. II 9 3 (τῇ δ' ἑξῆς ὁ Πιλᾶτος καθίσας ἐπὶ βήματος) Epictet IV 10 21 und s. auch die ähnlichen Redensarten Mt 19 28 20 21 23 2 25 31 Hebr 12 2 Apoc 3 21 20 4. Die, rein grammatisch betrachtet, bestehende Möglichkeit, das Verbum transitiv zu verstehen (vgl. Act 2 30 I Cor 6 4 Eph 1 20), kommt auch bei Berücksichtigung der von Justin Apol. I 35 (διασύροντες αὐτὸν ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος καὶ εἶπον· κρῖνον ἡμῖν, unter Berufung auf den Propheten, d. h. Jes 58 2) und dem Petrusevangelium 3 7 (ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως λέγοντες· δικαίως κρῖνε, βασιλεῦ τοῦ Ἰσραήλ) vertretenen Gestalt der Passionsgeschichte für Joh kaum in Frage. λιθόστρωτος (im NT. ἅπ. λεγ.) = gepflastert, wovon das Neutrum als Substantivum „Mosaikboden": vgl. außer den Stellen bei Wetstein II Paralip 7 3 Aristeas 88. Jos. Bell. VI 3 2. Pap. Fiorentini ed. Vitelli 1906

hebräisch aber Gabbatha. Es war aber Rüsttag zum Passa, ungefähr 14
die sechste Stunde war es. Und er sagte zu den Juden: da ist euer
König. Da schrien sie: fort, fort, kreuzige ihn! Pilatus sagte zu ihnen: 15
so soll ich euren König kreuzigen? Die Hohenpriester antworteten:
wir haben keinen König außer dem Kaiser. Darauf nun lieferte er 16a
ihn ihnen aus, daß er gekreuzigt würde.

---

50 97 λιθόστρωτος ὁρόμος Ἑρμοῦ. Das hebräische Wort ist keine Uebersetzung des griechischen, sondern fügt dem ersten Namen einen zweiten bei. Die Ableitung ist zweifelhaft. Dalman hat es früher (Gramm. des jüdisch-pal. Aramäisch 1894 p. 108) mit גִּבְּתָא = Rücken, Bergrücken erklärt, später (Die Worte Jesu I 1898 p. 6 und in der 2. Aufl. der Gramm. p. 160) mit גַּבְּחָתָא = kahler Vorderkopf. Sprachlich jedenfalls paßt besser das syropalästinische גַּבְּתָא, das in dem Evangelienlektionar Mt 26 23 für τρυβλίον steht = Schüssel. Wellhausen Joh 86 macht darauf aufmerksam, daß im Arabischen „Schüssel“ auf einen eingefaßten freien Platz übertragen wird. Weder bei Josephus noch im Talmud ist die Oertlichkeit jemals erwähnt. An Stelle der synoptischen παρασκευή (s. zu Mc 15 42) tritt **14** die παρασκευὴ τοῦ πάσχα = „Rüsttag auf das Passa“ und beweist aufs neue, daß die Ereignisse sich am Tag vor dem 15. Nisan abspielen (s. zu 18 28). Die textkritisch absolut gesicherte 6. Stunde (bezeugt schon durch den Gnostiker Marcus bei Irenäus I 14 6) widerspricht der 3. Stunde Mc 15 25 (s. dort die Erklärung). Die sehr alten Versuche, die Differenz durch Exegese (vgl. Augustin Tract. in Joh 117; de consens. evang. III 13. Ps.-Augustin Quaestiones Vet. et Nov. Test. 65. Hesych von Jerusalem Catene 389 f.) oder Konjektur (vgl. Eusebius ad Marinum nach Severus von Antiochien Catene 389 f. Ammonius Corderius-Catene 436 f. Hieronymus Anecdota Maredsolana III 2, 60) zum Verschwinden zu bringen, haben keine erfreulicheren Resultate abgeworfen als die auf das gleiche Ziel gerichteten modernen Bemühungen. Zu ἆρον **15** vgl. P. Oxy. 119 den Brief des bösen Buben Theon: καὶ ἡ μήτηρ μου εἶπε Ἀρχελάῳ, ὅτι ἀναστατοῖ με· ἆρον αὐτόν = auch meine Mutter sagte zu Archelaos: „Er macht mich verrückt! Fort mit ihm!“ (Deißmann Licht vom Osten 133). Die Verdopplung wie 6 σταύρωσον σταύρωσον. Vgl. das doppelte ἆρον Thren 2 19 cod. A. Das παρέδωκεν αὐτοῖς **16** bezeichnet die Juden zum Schluß nochmals als die eigentlichen Urheber der Kreuzigung. Vgl. Lc 23 25 Act 2 23 3 15.

Während die Schilderung des Verfahrens der jüdischen Behörde außerordentlich dürftig ist, gibt Joh von den durch Pilatus geführten Verhandlungen ein reiches, durch die Teilung der Szene besonders belebtes Bild. Schon dieser Umstand, daß sich die Teilnahme fast ganz der römischen Behörde zuwendet, mehr noch die Art, wie deren Verhalten beschrieben wird, zeigt die Darstellung von dem apologetischen Interesse beherrscht. Das Bild des Prozesses Jesu wird mit Farben gemalt, die Joh nur zum Teil der evangelischen Ueberlieferung entnimmt, zum anderen sich von seiner Gegenwart reichen läßt, von der Einsicht in die Nöte der Gemeinden und von dem Wunsch, sie zu erleichtern: Jesus vor Pilatus das ist zugleich der Christ vor der heidnischen Obrigkeit. Der Gläubige soll seinem Herrn nacheifern und wie dieser das Vertrauen festhalten, auch vor den Schranken des Gerichtes in Gottes Hand zu sein (19 11). Aber es gilt nicht nur, ihn aufzurichten, auch ihn zu verteidigen. Das Reich des Christus und der Seinen ist schlechthin unpolitischer Natur (18 36. 37). Niemand würde etwas gegen sie haben, wenn nicht die Juden (18 34. 35), ihr eigentliches Motiv (19 7) heimtückisch zurückhaltend, sie als Uebeltäter (18 30; vgl. I Petr 2 12. 14 3 17 4 15) und Rebellen (18 33 19 12)

16b 17 Da übernahmen sie Jesus, und sich selbst das Kreuz tragend ging er
18 hinaus zur sogenannten Schädelstätte, die hebräisch Golgotha heißt, wo-
selbst sie ihn kreuzigten und mit ihm zwei andere hüben und drüben, in
19 der Mitte aber Jesus. Pilatus schrieb aber auch eine Inschrift und heftete
sie an das Kreuz; es stand aber geschrieben: Jesus der Nazarener, der

denunzierten. Waren die Juden es doch, die schon im Falle Jesu nicht ruhten, bevor nicht das Urteil vollstreckt wurde. Der römische Beamte dagegen vermochte sich keineswegs von der Schuld des angeblichen Verbrechers zu überzeugen. Vielmehr glaubte er fest an dessen Unbescholtenheit und gab diesem Glauben nicht nur mehrfach Ausdruck (18 38 19 4. 6), sondern erschöpfte sich auch in Versuchen, den Gefangenen frei zu bekommen (18 39 19 1—5. 12). Die Ansätze zu einer der Apologetik dienenden Betrachtung des Prozesses Jesu, die bereits die synoptischen Evangelien (vgl. Mt 27 17—19. 24. 25), am ausgeprägtesten Lc (s. zu Joh 18 38. 40 19 1. 6. 12) aufweisen, finden sich bei Joh fortentwickelt in der Richtung auf die Pilatusakten und das Petrusevangelium zu. Daß eine bei ihrer Entstehung derartigen Einflüssen ausgesetzte Darstellung Spuren von Ungeschichtlichkeit aufweist (s. zu 18 30. 33 19 1. 6), kann nicht wundernehmen.

19 16b—42 Jesu Kreuzigung und Begräbnis. Vgl. Mc 15 20—47 Mt 27 31—61 Lc 23 26—56. 16b ist unklar. Nach 16a möchte man die Juden für das Subjekt zu παρέλαβον halten; aber nach 23 sind es die römischen Soldaten. **17** Das βαστάζων ἑαυτῷ τὸν σταυρόν korrigiert die synoptische Darstellung, wonach Simon von Kyrene das Kreuz getragen hat (Mc 15 21 Mt 27 32 Lc 23 26). Denn die alte Auskunft, daß beide abgewechselt hätten (Origenes Comm. in Mt ser. 126. Hesych von Jerus. Catene 390 29 vgl. 447 27. Acta Pilati B 10 1. Isho'dad), befriedigt nicht. Der sich selbst das Kreuz tragende Jesus motiviert den Ruf zur Nachfolge Mc 8 34 = Mt 16 24. Die Kirchenväter waren schon früh glücklich, Nachahmung des Vorbildes Isaaks Gen 22 6 (Melito von Sardes Fgm. XI p. 416 f. Otto. Irenaeus IV 5 4. Tertullian adv. Marc. III 18. 19; adv. Iudaeos 10. 13. Ps.-Cyprian de pasch. comp. 10) oder Erfüllung von Jes 9 6 (Tertullian adv. Marc. III 19; adv. Iud. 10. Altercatio Simonis 25. Apollinaris Corderius-Catene 437) konstatieren zu können. Der wahre Grund zu der Veränderung, die übrigens keineswegs unerhörte Zustände schafft (vgl. Plutarch de sera numinis vindicata 9 p. 554a ἕκαστος κακούργων ἐκφέρει τὸν αὑτοῦ σταυρόν. Artemidor Oneirocr. II 61), liegt aber wohl darin, daß der johanneische Christus keiner Unterstützung bedarf: der Gott stirbt freiwillig und behält die Initiative bis zuletzt. Ferner liegt der Gedanke an Opposition gegen eine Ketzerei, die, wie die basilidianische, den Simon an Stelle Jesu gekreuzigt werden ließ; Irenaeus I 24 4: *Quapropter neque passum eum, sed Simonem quendam Cyrenaeum angariatum portasse crucem eius pro eo: et hunc secundum ignorantiam et errorem crucifixum, transfiguratum ab eo, uti putaretur ipse esse Iesus: et ipsum autem Iesum Simonis accepisse formam et stantem irrisisse eos.* ἐξῆλθεν bezieht sich, anders als ἐξάγουσιν Mc 15 20, wo es zweifelhaft bleibt, wegen 19 20 auf das Verlassen der Stadt (vgl. 18 1), so daß die Situation der von III Reg 20 13 entspricht. Ueber den Κρανίου τόπος und Γολγοθά s. zu Mc 15 22. Ueber die beiden Genossen der Strafe **18** s. zu Mc 15 27. Ueber **19** die Gewohnheit, das Verbrechen auf einer Tafel zu vermerken, s. zu Mc 15 26. Das den synoptischen Parallelen fremde, im NT nur hier und 20 sich findende τίτλος ist Latinismus = *titulus*. Vgl. die als Belege für die Sitte zu Mc 15 26 zitierten Stellen Sueton Calig. 32; Domit. 10. Beispiele für den Gebrauch des Latinismus bei Hatch Journal of Biblical Literature

König der Juden. Diese Inschrift nun lasen viele Juden, weil der Ort, wo 20
Jesus gekreuzigt war, nahe bei der Stadt lag. Und die Fassung war he-
bräisch, römisch, griechisch. Da sagten die Hohenpriester der Juden zu 21
Pilatus: schreibe nicht: der König der Juden, sondern, daß er behauptet
hat: ich bin König der Juden. Pilatus antwortete: was ich geschrieben 22
habe, habe ich geschrieben. Die Soldaten nun nahmen, als sie Jesus ge- 23
kreuzigt hatten, seine Kleider und machten vier Teile, für jeden Soldaten
einen Teil, dazu das Untergewand. Das Untergewand aber war ohne
Naht von oben her ganz durchgewebt. Da sprachen sie zueinander: wir 24
wollen es nicht zerreißen, sondern darüber losen, wem es gehören
soll — damit die Schrift erfüllt würde: »sie haben meine Kleider unter
»sich geteilt, und über mein Gewand haben sie das Los geworfen«. Das

XXVII p. 143 f. Zur Mehrsprachigkeit der Inschrift **20** vgl. Jul. Capitolinus Gordianus 34 (in Scriptores historiae Augustae XX): *Gordiano sepulchrum milites apud Circesium castrum fecerunt in finibus Persidis, titulum huius modi addentes et graecis et latinis et persicis et iudaicis et aegyptiacis litteris, ut ab omnibus legeretur:* es folgt der Inhalt. S. auch Jos. Ant. XIV 10 2 das Dekret Caesars: βούλομαι δὲ καὶ ἑλληνιστὶ καὶ ῥωμαϊστὶ ἐν δέλτῳ χαλκῇ τοῦτο ἀνατεθῆναι Dittenb. Or. I 56. 90. 599. Während Mc 15 31 f. = Mt 27 41 f. die ἀρχιερεῖς den Gekreuzigten als βασιλεὺς Ἰσραήλ verhöhnen, protestieren sie **21** gegen seine Bezeichnung als βασ. τῶν Ἰουδαίων. Zum Perfektum γέγραφα **22** vgl. die griechische, von den Römern übernommene Wendung κέκρικα = ich habe ein für allemal entschieden Epictet II 15 5. Plinius Epist. I 12 10. Zur Wiederholung des Verbums vgl. Gen 43 14 ἐγὼ μὲν γὰρ καθὰ ἠτέκνωμαι, ἠτέκνωμαι. οὖν 23 knüpft an 18 an. Die kurzen Worte Mc 15 24 = Mt 27 35 = Lc 23 34 finden weitere Ausführung. Die vier Soldaten bilden eine militärische Einheit, τὸ τετράδιον Act 12 4. Ueber χιτών = Unterkleid und ἱμάτιον = Oberkleid s. zu Mt 5 40. Als „ungenäht" beschreibt Josephus Ant. III 7 4 das Kleid des Hohenpriesters (ἔστι δ' ὁ χιτὼν οὗτος οὐκ ἐκ δυοῖν περιτμημάτων, ὥστε ῥαπτὸς ἐπὶ τῶν ὤμων εἶναι καὶ τῶν παρὰ πλευράν, φάρσος δ' ἐν ἐπίμηκες ὑφασμένον), das Philo ein Symbol des Kleides ist, welches sich der Logos aus den verschiedenen Kräften und Elementen der Welt bildet und dessen Unzerreißbarkeit er bewirkt; de fuga et inv. 110—112 p. 562 ἐνδύεται δ' ὁ μὲν πρεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος ὡς ἐσθῆτα τὸν κόσμον (γῆν γὰρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ πῦρ καὶ τὰ ἐκ τούτων ἐπαμπίσχεται)· . . . . „οὐδ' αὖ τὰ ἱμάτια διαρρήξει" (Lev 21 10)· ὅ τε γὰρ τοῦ ὄντος λόγος δεσμὸς ὢν τῶν ἁπάντων, ὡς εἴρηται, καὶ συνέχει τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγει κωλύων αὐτὰ διαλύεσθαι καὶ διαρτᾶσθαι. Zu δι' ὅλου vgl. P. Oxy. 53 10, wo von einem δι' ὅλου vertrockneten Baum die Rede ist. Die ausdrückliche Hervorhebung des Zuges, daß der Rock ungenäht war, ruft die Empfindung wach, daß dahinter ein tieferer Sinn liegt. Am wahrscheinlichsten ist dann, daß die unteilbare Einheit der Kirche symbolisiert werden soll. So schon Cyprian de cathol. eccles. unitate 7. Doch ist zu bedenken, daß die genannte Eigenschaft des Rockes allein die Erfüllung des Schriftwortes so, wie Joh es **24** will, ermöglicht. Denn er sieht ja in dem, was Ps 21 19 nur poetische Wiederholung derselben Sache ist, eine Weissagung auf zwei getrennte Akte (vgl. den ähnlichen Fall einer Pressung des Parallelismus membrorum Mt 21 2 ff.) und braucht deshalb ein Kleidungsstück, das sich nicht zur Verteilung, sondern nur zum Verlosen eignet. Wieviel Frauen Joh **25** aufzählt, ist unsicher. aber ganz unwahrscheinlich, daß es nur zwei sind.

25 also taten die Soldaten. Es standen aber bei dem Kreuz Jesu seine
Mutter und die Schwester seiner Mutter, Maria die (Frau) des Klopas
26 und Maria die Magdalenerin. Als Jesus nun die Mutter sah und den
Jünger, den er lieb hatte, dabeistehen, sagte er zur Mutter: Frau, das
27 ist dein Sohn. Darauf sagte er zum Jünger: das ist deine Mutter. Und
28 von der Stunde an nahm der Jünger sie zu sich in sein Heim. Hier-
nach, da Jesus wußte, daß bereits alles vollbracht war, sagte er, da-

In dem eher denkbaren Fall, daß er drei meint, ist die ἀδελφὴ τ. μητρ. αὐτ. mit Μαρία ἡ τ. Κλ. identisch. Nimmt man vier Persönlichkeiten an, was sich mehr empfiehlt, da zwei Schwestern nicht den gleichen Namen zu führen pflegen, so läßt sich freilich für die Ansicht, daß die dann ungenannte Tante Jesu Salome (Mc 15 40) oder Johanna (Lc 24 10) hieße, kein überzeugender Beweis liefern; so wenig wie für die Auffassung, daß Μαρία ἡ τ. Κλ. mit Maria, der Mutter des kleinen Jakobus (Mc 15 40) gleichzusetzen sei. Würde diese letztere Meinung zu Recht bestehen, so müßte, vorausgesetzt daß der kleine Jakobus das zweite Glied dieses Namens im Apostelkreise (Mc 3 18 = Mt 10 3 = Lc 6 15) wäre, Klopas mit Alphäus zusammenfallen. Doch denkt man vielfach lieber an Kleopas Lc 24 18 oder auch, falls man ihn von diesem unterscheidet, an den von Hegesipp als Bruder des Joseph erwähnten Klopas (bei Euseb. Hist. eccl. III 11 32 1—4. 6 IV 22 4). Für das Verständnis der Szene 26. 27 kommt auf genauere Feststellung nur dann einiges an, wenn man in dem Lieblingsjünger den Zebedaiden Johannes wiederfindet (s. den Exkurs zu 13 23). In diesem Fall ist man daran interessiert zu konstatieren, daß sich unter den Frauen die Mutter der Zebedäiden (Mt 27 56) nicht befunden hat. Anders als Mc 15 40 = Mt 27 55 (γυναῖκες ἀπὸ μακρόθεν θεωροῦσαι) und gewiß historisch minder glaubhaft stehen die Frauen hier παρὰ τῷ σταυρῷ (die einzige Stelle im NT, an der παρά mit einem Dativ der Sache verbunden ist; vgl. Blaß Grammatik § 43 6), unter ihnen die Mutter, die von der älteren Ueberlieferung nirgends unter den Frauen genannt wird, die für den sterbenden und toten Jesus interessiert waren. Jene Tradition weiß auch nichts von einem Jünger, der **26** sich bis unter das Kreuz gewagt hätte. Ueber die Anrede γύναι s. zu 2 4. Ueber τὰ ἴδια **27** s. zu 1 11. Vgl. Lucian Toxaris 22 ἀπολείπω Ἀρεταίῳ τὴν μητέρα μου τρέφειν καὶ γηροκομεῖν. Die angegebenen Gründe für die Ungeschichtlichkeit unserer Erzählung, verstärkt durch die Beobachtung, daß Act 1 14 Maria in Jerusalem mit ihren Söhnen zusammen erscheint, nicht aber einer neuen Familie angehört, verweisen uns auf den „tieferen Sinn". In der Kanaperikope repräsentierte die Mutter Jesu die alttestamentliche Gottesgemeinde (s. den Exkurs zu 2 12). In dem wahrscheinlichen Fall, daß dieselbe Deutung hier erlaubt ist, soll dem treu gebliebenen Israel auch für die Zukunft sein Platz innerhalb der Kirche gesichert werden. Dem, die dem Judentum entwachsene Religion des Geistes und der Wahrheit verkörpernden, Lieblingsjünger wird zur Pflicht gemacht, der Judenchristenheit die Ehrerbietung zu erweisen, die Dienste zu leisten, die einer Mutter gebühren. So wird die Einheit der Kirche gewahrt, die dem Meister so sehr am Herzen liegt (vgl. 10 16 17 11. 20 ff.). Mit seiner eindringlichen Mahnung ist sich Jesus **28** bewußt, das Ziel erreicht zu haben. Vgl. 13 1. Nur noch eins ist nötig zur abschließenden Erfüllung (es heißt τελειοῦν wie 4 34 5 36 17 4, nicht πληροῦν wie 12 38 13 18 17 12 19 24. 36, auch 18 9. 32) des gesamten Schriftinhaltes. Deshalb (der ἵνα-Satz steht voraus wie 14 31) spricht Jesus: διψῶ. Welchem Schriftwort sein Wunsch zur Erfüllung verhelfen soll, ist zweifelhaft. In dem bereits 21 vorgekommenen, auch

mit die Schrift endgültige Erfüllung fände: mich dürstet. Es stand da 29
ein Gefäß voll Essig. Da steckten sie einen Schwamm voll Essig auf
ein Hyssoprohr und brachten ihn an seinen Mund. Als Jesus nun den 30
Essig genommen hatte, sagte er: es ist vollbracht, neigte das Haupt
und gab den Geist auf. Die Juden nun baten, da es Rüsttag war, da- 31
mit die Leiber nicht während des Sabbats am Kreuze blieben — der
Tag jenes Sabbats war nämlich groß —, den Pilatus, man möchte
ihnen die Schenkel zerschmettern und sie fortschaffen. Da kamen die 32
Soldaten und zerschmetterten dem ersten die Schenkel und dem
anderen, der mit ihm gekreuzigt war. Als sie aber zu Jesus kamen, 33

Mc 15 34 = Mt 27 46 einen Kreuzesruf stellenden Ps 21 heißt es 16 ἐξηράνθη ὡσεὶ ὄστρακον ἡ ἰσχύς μου, καὶ ἡ γλῶσσά μου κεκόλληται τῷ λάρυγγί μου. Das Folgende würde eher auf Ps 68 22 καὶ εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος führen. Gewiß ist nur, daß bei Joh jede Spur von Qual und Leiden Jesu verschwunden ist. Er wird nicht getränkt, um die Pein zu erleichtern, von der sein schmerzliches Rufen zeugt (vgl. Mc 15 34. 36 = Mt 27 46. 48), sondern er erbittet einen Trunk, weil die Schrift das verlangt. Ueber **29** s. zu Mc 15 36. ἔκειτο wie 2 6. Da dem Hyssop entsündigende Kraft innewohnt (Lev 14 4. 6. 49. 51. 52 Num 19 6 Ps 50 9 Hebr 9 19 Barn 8 1. 6), er Ex 12 22 speziell beim Passa Verwendung fand (s. zu 18 28 Jesus das Passalamm), ist die in der Gegenwart häufig empfohlene Konjektur des Joachim Camerarius († 1574) ὑσσῷ (pilum) προπεριθέντες abzulehnen. Statt mit einem lauten Schrei (wie Mc 15 37 = Mt 27 50) stirbt Jesus **30**, nachdem er triumphierend festgestellt hat, daß seine Aufgabe zu Ende geführt ist. Der Gesichtspunkt der Freiwilligkeit wird bis zuletzt festgehalten. Denn das κλίνειν τὴν κεφαλήν bedeutet nicht: den Kopf in Resignation oder Schwäche sinken lassen, sondern wie Mt 8 20 = Lc 9 58: das Haupt zum Schlummer neigen. Vgl. Ammonius Corderius-Catene 442 τὴν κεφαλὴν ἔκλινεν . . . . καὶ τότε ἐξέπνευσε. καὶ γὰρ τοῦ παντὸς ἦν κύριος, καίπερ τοῦ ἔθους ἔχοντος πρῶτον ἐκπνεῖν καὶ τότε τὴν κεφαλὴν κλίνειν. **31** lenkt zu den Juden 20—22 zurück. Nach Deut 21 23 soll ein Gehenkter nicht über Nacht hängen bleiben (s. zu Mc 15 42). Dagegen spielt im AT keine Rolle der Gesichtspunkt, der hier (und vgl. Mc 15 42 Lc 23 54) in den Vordergrund geschoben wird, daß es παρασκευή (vgl. 42) und daher der Sabbat nahe ist. Für Joh ist der kommende Sabbat zugleich erster Festtag und daher besonders heilig (s. zu 14). Zum großen Sabbat vgl. die zu 18 28 aus dem Martyr. Pol. zitierten Stellen. Das crurifragium, die Zerschmetterung der Beinknochen, hier zur Beschleunigung des Todes dienend (vgl. Cicero Philippica XIII 27. Firmicus Maternus Mathes. VIII 6. Ev. Petr. 4 14 erscheint es als ständige Zubehör zur Kreuzigung), war sonst eine selbständige Strafe. Vgl. Seneca de ira III 32 1. Sueton Aug. 67 2; Tib. 44 2. Euseb. Hist. eccl. V 21 3 über den Denunzianten des Märtyrers Apollonius κατεάγνυται τὰ σκέλη cf. Mart. Apoll. 45 b. Philostorgius III 27 Αἴτιον . . . ἀμφοῖν τοῖν σκέλοιν κατεαγῆναι. Weiteres Material bei Wetstein und bei Hitzig in Pauly-Wissowa Realencyclopädie IV 1731. Die Verbindung des Neutr. Plur. bald mit dem Singular des Verbums (μείνῃ) bald mit dem Plural (κατεαγῶσιν, ἀρθῶσιν; vgl. Rom 15 27 I Tim 5 25) wie Apoc 1 19. Der Sing. faßt das Neutrum als Kollektivbegriff, der Plur. betont das einzelne. Zur „Verschleppung des Augments in augmentlose Modi" bei κατεαγῶσιν s. Radermacher Grammatik 69 f. Jesus entgeht der Prozedur, deren Opfer seine Leidensgenossen **32** werden, weil er **33** bereits gestorben ist.

zerschmetterten sie ihm, da sie sahen, daß er bereits tot war, die
34 Schenkel nicht, sondern einer von den Soldaten stieß ihm mit der
35 Lanze in die Seite, und alsbald kam Blut und Wasser heraus. Und
der es gesehen hat, hat es bezeugt — und sein Zeugnis ist echt, und

---

So erfüllt sich an ihm **36** auch nach seinem Tode noch die Schrift, nämlich die das Passalamm betreffende Bestimmung Ex 12 46 Num 9 12. S. zu 18 28. Die Form συντριβήσεται mag aus Ps 33 21 stammen. Weiter jedoch reicht der Einfluß dieser Stelle, die seit H. Grotius viele hier fälschlicherweise überhaupt nur finden wollen, nicht. Ungebrochenes Licht fiele von dem alttestamentlichen Zitat auf den vom crurifragium Verschonten, den wir bei den Synoptikern begreiflicherweise nicht antreffen, wenn man **34** 35 und den damit eng verbundenen Vers 37 als Einschub ausscheiden dürfte (so Wellhausen Joh 89 f. Vgl. Schwartz 1907 p. 359 und Heitmüller[2] 851 f.). Ein im Zusammenhang unentbehrliches Stück würden wir damit nicht zum Opfer bringen. Doch ist die Preisgabe der durchaus dem Charakter des 4. Evangeliums angemessenen Erzählung aus sachlichen Gründen nicht leicht. So wie sie dem Verzicht auf den Schenkelbruch den Lanzenstich anreiht, könnte man ihn als Mittel zur Sicherung gegen die Möglichkeit eines Wiederauflebens begreifen (Quintilian Declamationes maiores VI 9 Lehnert *cruces succiduntur, percussos sepeliri carnifex non retat).* Galten doch Stiche, die das Herz trafen, für absolut tötlich: Hippocrates Aphorismen VI 18. Galenus de optima secta 4. Sextus Empir. adv. astrolog. 104 ἡ τῆς καρδίας τρῶσις αἰτιόν ἐστι θανάτου. Celsus V 26 2. Unser Verfasser aber erzählt davon um des seltsamen Vorgangs willen, der die Folge ist. Auf geschichtlichem Boden kann er sich dabei schon deshalb nicht bewegen, weil der synoptische Bericht von dem Lanzenstich nicht nur nichts weiß, sondern ihn durch seinen Centurio, der den Tod Jesu ohne derartiges Mittel feststellt (Mc 15 39) und dem Pilatus meldet (Mc 15 44. 45), geradezu ausschließt. Auch ein Vergleich von Lc 24 39 mit Joh 20 25. 27 spricht zu seinen Ungunsten. Um so mehr sind wir berechtigt, nach dem tieferen Sinn zu fragen. Gewiß genügt die Annahme nicht, daß dem Doketismus gegenüber die wirkliche Leiblichkeit Jesu gewährleistet sein sollte. Dazu hätte das Blut ausgereicht. Das Wasser, das, wie schon Origenes (c. Cels. II 36) gesehen hat, den Vorfall schlechthin wunderbar macht, muß seine Bedeutung haben. Vgl. bereits Apollinaris von Hierapolis Fgm. IV p. 487 Otto ὁ τὴν ἁγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθείς, ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα. Das aus dem Leibe fließende Wasser als Bild des Geistes auch 7 38. 39. Vgl. das zu 7 38 zitierte Stück aus dem Märtyrerbericht der südgallischen Gemeinden. Das Blut Jesu übt reinigende Wirkung aus I Joh 1 7 (2 2 3 5) Apoc 1 5. I Joh 5 6—8, wo αἷμα und ὕδωρ gleichfalls verbunden sind, lehrt aber, daß solche Hinweise den Gehalt unserer Stelle nicht erschöpfen. Vielmehr muß man zugleich auch an die beiden Mysterien denken (Wasser Zeichen der Taufe wie 3 5, Blut das der Eucharistie wie 6 53—56), die der „erhöhte" Christus den Seinen zurückläßt; so die patristische Auslegung z. B. bei Chrysostomus Hom. 85 3 t. VIII 507 e = Catene 395 1, Theodor von Mops. 382 Chabot und Isho'dad. Apollinaris Corderius-Catene 444. Diese Beziehung wird auch durch die Voranstellung des Blutes nicht hinfällig. Das Blut gehörte eben unbedingt zu dem Eingriff in den Körper Jesu. Wo, wie I Joh 5 6, die Verbindung mit dem Todesbericht fehlt, erscheint die korrekte Anordnung: Wasser und Blut. Für das Wunder tritt **35** ein Augenzeuge ein, gewiß der Lieblingsjünger, der sich 26 als einziger männlicher Anhänger

Er weiß, daß er die Wahrheit sagt —, damit auch ihr glaubet. Ist 36
dies doch geschehen, damit das Schriftwort in Erfüllung ginge: »ein
»Knochen soll ihm nicht zerbrochen werden«. Und eine andere Schrift- 37
stelle wiederum sagt: »sie werden auf den sehen, welchen sie durchbohrt

Jesu beim Kreuze befand. Der ist aber keineswegs dem Evangelisten gleich, wie nicht nur die meinen, die beide mit dem Zebedaiden Johannes gleichsetzen (von Chrysostomus und Cyrill Alex. bis in die Gegenwart), sondern z. B. auch Loisy 890. Ist es auch nicht gerade ausgeschlossen, daß der Verfasser von sich selbst in der dritten Person redet (vgl. 9 37, doch andererseits 4 26), so liegt doch die Annahme ungleich näher, daß er sich auf einen anderen beruft und über dessen Zeugnis Bericht erstattet (so zuletzt Heitmüller[2] 851. Wellhausen Joh. 89). Nur dann vermeidet er auch das verwerfende Urteil von 5 31 8 13. Auf dieser Deutung würde man noch fester bestehen, wenn man, wie es überwiegend geschieht, ἐκεῖνος mit Sicherheit auf ἑωρακώς beziehen dürfte. Denn man redet sich schwer ein, daß unter „jenem" der Evangelist sich selber verstanden wissen wollte. Aber die Gleichsetzung des ἐκεῖνος mit dem Autopten, der das Subjekt von ἀληθῆ λέγει sein muß, ergibt die Schwierigkeit, daß dann dessen persönliche Ueberzeugung, die Wahrheit zu reden, als ein die Sicherheit seiner Aussage in besonderem Maße garantierendes Moment hervorgehoben würde. Dem entrinnt man bei der seit Erasmus gelegentlich, in der Gegenwart häufiger (Zahn, zuletzt Joh 658 f. Schwartz 1907 p. 361) vertretenen Annahme, daß ἐκεῖνος, emphatisch gebraucht, wie „Er" in der erbaulichen Phraseologie, auf Jesus geht (vgl. I Joh 2 6 3 3. 5. 7. 16 4 17, auch Joh 3 28. 30 7 11 9 28). Dann schlösse sich der Evangelist unter Berufung auf die höchste Autorität der Gemeinde der Bekundung des Augenzeugen an. Ueber das Perfektum μεμαρτύρηκεν s. zu 1 34; über ἀληθινή (nicht ἀληθής μαρτ. wie 5 31 8 13. 14. 17 III Joh 12 Tit 1 13) s. zu 1 9. Wie die Unterlassung des crurifragiums, so erfolgt **37** auch der Lanzenstich in Erfüllung eines Schriftwortes. ἑτέρα γραφὴ λέγει wie II Clem 2 4. Das Zitat Zach 12 10, dessen Bedeutung im Zusammenhang klar ist, macht im einzelnen Schwierigkeiten. Gar nichts hat es mit LXX gemein, wo die entsprechenden Worte lauten ἐπιβλέψονται πρὸς μὲ ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο. Das ὄψονται teilt es mit den beiden anderen neutestamentlichen Stellen, an denen Zach 12 10 messianisch aufgefaßt wird, Mt 24 30 Apoc 1 7, ferner mit Barn 7 9 Justin Apol. I 52; Dial. 14 (vgl. 64 ὁρᾶν). Das ἐξεκέντησαν findet sich Apoc 1 7 Justin Apol. I 52; Dial. 14. 32. 64. 118 (Barn 7 9 κατακεντήσαντες), ebenso in den Uebersetzungen des Theodotion und Aquila (während Symmachus ἐπεξεκέντησαν hat). Es entspricht aber auch durchaus dem Urtext, für dessen דקרו die LXX רקדו gelesen haben. εἰς ὅν begegnet bei Theodotion wieder (vgl. dazu Schürer III[4] 441 f.); auch Justin hat es Apol. I 52 (ausdrückliches Zachzitat, wörtlich wie Joh); Dial. 14. 32. An den beiden letztgenannten Stellen kann εἰς ὅν nur zu ἐξεκέντησαν gehören = „in welchen sie gestochen haben". Aber das Verbum bedeutet sonst nicht „hineinstechen", sondern, mit dem Akkusativ verbunden, „durchbohren", „durchstoßen", „durch einen Stich vernichten". Vgl. Num 22 29 Judc 9 54 I Paralip 10 4 Jer 44 10. II Macc 12 6. Und angesichts von Justin Dial. 64 οἱ ἐκκεντήσαντες αὐτόν 118 ἐκκεντήσαντες τοῦτον τὸν Χριστόν darf man fragen, ob das εἰς in jenen Fällen nicht vielleicht nachträglich von Joh 19 37 aus in den Text des Justin eingedrungen ist. Bei Joh braucht man εἰς ὅν keineswegs mit ἐξεκ. zu verbinden. Es wird vielmehr zu ὄψονται gehören (vgl. Od. V 439 XIX 514 XX 373 u. öfter bei Homer. Sophokl. El. 925. Xenoph. Cyr. IV 1 20).

38 »haben«. Darauf bat Joseph von Arimathäa, der ein Jünger Jesu war —
freilich im Geheimen aus Furcht vor den Juden — den Pilatus, den
Leichnam Jesu holen zu dürfen. Und Pilatus gestattete es. Da kam er
39 und holte seinen Leichnam ab. Es kam aber auch Nikodemus, der
das erste Mal des Nachts zu ihm gekommen war, mit einer Mischung
40 von Myrrhenharz und Aloë, ungefähr hundert Pfund. Da nahmen sie
den Leichnam Jesu und banden ihn mit den Gewürzen zusammen in
41 Binden, so wie die Juden zu begraben pflegen. Es befand sich aber
an dem Ort, wo er gekreuzigt war, ein Garten, und in dem Garten ein
42 neues Grab, in das noch niemand gelegt worden war. Dort nun legten
sie Jesus hin um des Rüsttages der Juden willen, weil das Grab in
der Nähe war.

Die Verwendung des Zachspruches bei Joh und in Apoc ist insofern verschieden, als sich bei letzterer (wie bei Barn und Justin) die Weissagung auf die Parusie bezieht und das ἐξεκέντησαν auch ohne die Voraussetzung des Lanzenstichs verständlich ist. Der Bericht über das Begräbnis Jesu 38—42 wird **38** eingeleitet durch die Bitte des Joseph von Arimathäa. S. zu Mc 15 43 f. Zu der heimlichen Jüngerschaft und ihrem Motiv vgl. 12 42. Ob αἴρειν = „abnehmen" sein kann? Jos 8 29 heißt es καθείλοσαν αὐτοῦ τὸ σῶμα ἀπὸ τοῦ ξύλου, und entsprechend haben Mc 15 46 Lc 23 53 καθελών. Das aber ist nicht nur Kompositum, sondern enthält auch ein anderes Verbum. Dagegen ist das Simplex von αἴρειν gebraucht, ohne abnehmen heißen zu können, III Reg 13 29 f. καὶ ἦρεν ὁ προφήτης τὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου τοῦ θεοῦ . . . τοῦ θάψαι αὐτὸν ἐν τῷ τάφῳ ἑαυτοῦ. Vgl. Mc 6 29 = Mt 14 12. Zum mindesten erlaubt ist auch bei Joh die Wiedergabe mit „holen" (vgl. 20 15), wie 31 mit „fortschaffen" (vgl. 20 1. 2. 13). σῶμα sehr häufig = Leichnam; vgl. die beiden eben zitierten alttestamentlichen Stellen, ferner Mc 15 43 16 3 Mt 27 58. 59 Lc 22 52. 55 24 3 Act 9 40 Jud 7 Lc 17 37 Pap. Lugd.-Bat. ed. Leemans I M 2 2 II W 7 17. Greek Pap. ser. II ed. Grenf. Hunt 1897, 77 3. 6. 10. 35. Die Beschreibung des Nikodemus **39** nach 3 2. μίγμα im NT ἅπ. λεγ., aber Sir 38 8 Plutarch de esu carnium II 1 p. 997ª. Athenaeus XV 17 p. 675ᵇ ᶜ. Pap. Lond. I p. 112. σμύρνα (s. zu Mt 2 11) kommt außer im AT (Ps 44 9 Cant 4 14) und bei Schriftstellern auch vor Pap. Lugd.-Bat. II W 1 18. Greek Pap. chiefly Ptolemaic ed. Grenf. 1896, 14 9. 10. Zauberpapyrus P. Lond. I p. 98, an letzterer Stelle verbunden mit ἀλόη. Zu diesem neutestamentlichen ἅπ. λεγ. vgl. Cant 4 14 S. Pap. Lugd.-Bat. II X 12 36. Die große Masse entspricht dem Grad der Verehrung und Liebe. S. zu 12 3. ὀθόνιον **40**, im NT außer 20 5. 6. 7 nur noch Lc 24 12, ist in den Pap. häufig: P. Lond. I p. 163. P. Hib. 67 10 68 6. P. Amh. 29 13. Flinders Petrie Pap. I 1891 XXX 1. Greek Pap. chiefly Ptol. ed. Grenf. 1896, 38 14. S. auch Judc 14 13. Der Leichnam wird nicht behandelt wie der II Paralip 16 14, sondern das (wohl pulverisierte) Myrrhenharz und Aloeholz wird zwischen die Binden gestreut. Chrysostomus t. VIII 510ª σμύρνῃ συνετάφη πολλῇ, ἡ μολύβδου οὐχ ἧττον συγκολλᾷ τῷ σώματι τὰ ὀθόνια. Ob die Bemerkung 40ᵇ die jüdische Gewohnheit einer anderen, etwa der ägyptischen, gegenüberstellen will? Zu dem Joh eigentümlichen Begräbnis im Garten **41** vgl. Ev. Petr. 6 24 κῆπος Ἰωσήφ und IV Reg 21 18. 26 II Esra 13 16. μνημεῖον καινόν wie Mt 27 60; ἐν ᾧ οὐδέπω οὐδείς ἐτέθη ganz ähnlich wie Lc 23 53. Daß die Beisetzung **42** nur provisorisch ist, entspricht Mc 16 1. 2 Lc 23 56 24 1. Aber die bei diesen Synoptikern nur ins Auge gefaßte Einbalsamierung wird bei Joh wirklich

Am ersten Wochentage aber kam Maria die Magdalenerin früh, 20
als es noch dunkel war, zum Grabe und sah den Stein vom Grabe
weggenommen. Da lief sie und kam zu Simon Petrus und zu 2
dem anderen Jünger, dem, den Jesus lieb hatte, und sagte zu ihnen:
man hat den Herrn aus dem Grabe weggenommen, und wir wissen
nicht, wo man ihn hingelegt hat. Da ging Petrus hinaus und der 3
andere Jünger, und sie kamen zum Grabe. Es liefen aber die beiden 4
zusammen; und der andere Jünger lief voraus, schneller als Petrus
und kam als erster zum Grabe, beugte sich vor und sah die Binden 5
liegen, ging jedoch nicht hinein. Da kam auch Simon Petrus ihm 6
nach und ging in das Grab hinein und schaute die Binden liegen und 7
das Schweißtuch, das auf seinem Kopf gewesen war, nicht bei den
Binden liegen, sondern für sich zusammengewickelt an einem Ort.
Darauf ging nun auch der andere Jünger hinein, der als erster an das 8

ausgeführt, und zwar nicht von den Frauen, die es in den älteren Berichten beabsichtigen, sondern von zwei hervorragenden Männern in der denkbar prächtigsten Art. So nimmt der fleischgewordene Logos auf eine Weise, wie es sich für ihn gebührt, von der Welt Abschied. **XX** 1—29 Der Auferstandene. Die Abweichungen von den entsprechenden Erzählungen der Synoptiker (Mc 16 Mt 28 Lc 24) sind sehr erheblich, ohne daß jedoch deren Einfluß zu verkennen wäre. In der ersten Hälfte des Kapitels 1—18 treten als handelnde Personen neben Jesus Maria von Magdala sowie Petrus und der Lieblingsjünger auf. τῇ μιᾷ σαββάτων **1** wie Mc 16 2 Lc 24 1 (Mt 28 1). Aber während es bei den Synoptikern schon hell wird, ist es hier noch dunkel; auch kommt die Magdalenerin, die bei jenen wie im Ev. Petr. 12 50. 51 weibliche Begleitung hat, allein. Die von den Frauen gemachte Beobachtung wie Mc 16 4 Lc 24 2. Die Mehrheit von Personen, die sich an diesen Stellen von der Oeffnung des Grabes überzeugt, spricht **2** trotz der veränderten Umstände aus dem οἴδαμεν, ein deutlicher Beweis für die Abhängigkeit des Joh von der älteren Tradition. Der Evangelist faßt sich so kurz, daß er, wie er nicht ausdrücklich erzählt hat, das Grab sei durch einen Stein verschlossen worden, so auch jetzt nicht genauer angibt, wie Maria die Entfernung des Leichnams konstatiert (vgl. Lc 24 3 Mc 16 5). Auf die Meldung hin begeben sich Petrus und der Lieblingsjünger zum Grabe **3**. Vgl. Lc 24 (12) 24. Ueber ἤρχοντο s. zu 4 30. Ueber den sich **4** entspinnenden Wettkampf zwischen Petrus und dem Lieblingsjünger s. den Exkurs zu 13 23. προτρέχειν = vorauslaufen, wie Lc 19 4 I Reg 8 11 Tob 11 2. Der Ungenannte schlägt seinen Rivalen, indem er zuerst am Grabe ankommt. Freilich geht er zunächst nicht hinein **5**, sondern begnügt sich mit einem flüchtigen Blick (βλέπει im Gegensatz zu θεωρεῖ **6**; vgl. 6 40), während Petrus als erster die Gruft betritt. Dann aber folgt **8** der andere, und nachdem nochmals ausdrücklich hervorgehoben worden ist, daß er zuerst am Grabe angelangt war, wird nur von ihm gesagt, daß er zum Glauben, nämlich an die Auferstehung, gekommen sei. Ueber σουδάριον **7** s. zu 11 44. Zum adverbiellen χωρίς (anders 15 5 χωρὶς ἐμοῦ) vgl. Ignatius Trall. 11 2. Zu ἐντυλίσσειν (Mt 27 59 Lc 23 53) vgl. den magischen Papyrus P. Lond. I p. 110 826 ἐντύλισσε τὰ φύλλα ἐν σουδαρίῳ κενῷ (καινῷ?). Die genaue Beschreibung des Befundes verfolgt den apologetischen Zweck, den Gedanken an hastigen Leichenraub durch die Jünger auszuschließen (vgl. Mt 27 64 28 13. 15 Ev. Petr. 8 30. Brief des Pilatus

9 Grab gekommen war, sah es und glaubte. Denn noch hatten sie die
Schrift nicht verstanden, daß er von den Toten auferstehen müsse.
10 11 Da gingen die Jünger wieder fort nach Hause. Maria aber stand
weinend außen am Grabe. Wie sie nun weinte, beugte sie sich vor
12 in das Grab und sah zwei Engel in Weiß dasitzen, einen zu Häupten
13 und einen zu Füßen, da wo der Leichnam Jesu gelegen hatte. Und
sie sagten zu ihr: Frau, was weinst du? Sie sagte zu ihnen: weil
man meinen Herrn weggenommen hat und ich nicht weiß, wo man
14 ihn hingelegt hat. Nach diesen Worten wandte sie sich um und sah
15 Jesus dastehen, ohne zu wissen, daß es Jesus sei. Jesus sagte zu ihr:
Frau, was weinst du? Wen suchst du? Sie sagte zu ihm in der Mei-

---

an Claudius in den Acta apost. apocr. I Lipsius p. 136 22 197 10. Justin Dial. 108. Tertullian de spect. 30; Apolog. 23). Severus Corderius-Catene 451 ὁρῶσιν ἐν τῷ μνήματι τὰ ὀθόνια κείμενα. τοῦτο δὲ οὐκ ἄν ποτε ἐγεγόνει κλαπέντος τοῦ σώματος κτλ. **9** kann nicht die Tatsache des Glaubens des Lieblingsjüngers begründen, sondern, vorausgesetzt, daß der Text eine einheitliche Auslegung erlaubt (s. dazu Schwartz 1907 p. 347. Wellhausen 92. Merx 442 f.), nur den Zwischengedanken, daß dieser Glaube sehr hoch zu werten sei. Der Schriftbeweis für die Auferstehung Jesu ist, begreiflich genug, erst nach derselben geführt worden. S. zu 2 22 und vgl. Lc 24 25—27. 44—46. Ueber das in Frage kommende alttestamentliche Material s. zu I Cor 15 4. Zu ἀπῆλθον πρὸς αὐτούς **10** vgl. Num 24 25 Ezech 17 12 Polybius V 93. Jos. Ant. VIII 4 6 πρὸς αὐτοὺς ἀπῆεσαν. **11** sehen wir auf einmal wieder die Maria am Grabe stehen. Es bedingt gewiß eine Schwierigkeit, daß wir nichts davon hören, wie sie den Jüngern, die sie gerufen hat, zum Grabe hinaus nachgegangen ist. Auch steht die folgende Szene ihrer Vorgängerin völlig selbständig zur Seite, ohne auf sie Rücksicht zu nehmen (vgl. Schwartz 1907 p. 346 f. Wellhausen 91). Sollte der Evangelist nicht trotzdem beide Bilder entworfen haben können, das erste, um die Auferstehung indirekt aus dem leeren Grab abzuleiten, das andere, um diesen Beweis durch positive Angaben zu unterstützen? Wie leicht Joh geneigt ist, vermeintlich selbstverständliche Einzelheiten zu übergehen, haben wir eben erst wieder gesehen (zu 2 und vgl. zu 16 und 17). Jedenfalls ist das nach dem Urteil mancher wie eine Einschaltung anmutende Stück 2—10 nach hinten wie nach vorne (Μαρία δέ gegensätzlich anknüpfend an οἱ μαθηταί 10) fest in den Zusammenhang eingefügt. Und wenn Joh unter dem Einfluß der synoptischen Ueberlieferung die Frau zuerst zum Grabe kommen lassen muß, daneben aber auch Petrus und dem Lieblingsjünger den gebührenden Platz sichern will, bleibt ihm nichts übrig, als zunächst von Maria zu reden und nachher auf sie zurückzugreifen. Die beiden Engel **12**, die für unsere Erzählung so gut wie keine Bedeutung haben, stammen aus Lc 24 4. Zu ἐν λευκοῖς = „in Weiß“ s. Mt 11 8 (vgl. dort die Erklärung) Apoc 18 12. 16 Hermas Vis. IV 2 1. Artemidor II 3 p. 84, IV 2 p. 204 ἐν λευκοῖς προϊέναι. Epictet III 22 1 ἐν κοκκίνοις περιπατοῦντα. Die Engel stellen **13**, anders als Lc 24 5 ff. (Mc 16 6. 7 Mt 28 5 ff.), nur eine belanglose Frage. Die Antwort der Maria wiederholt 2 b, was wohl auch zugunsten der Meinung spricht, daß die beiden am Grabe spielenden Szenen von Anfang an zueinander gehört haben. Zu den letzten Worten vgl. Mc 16 6 ὅπου ἔθηκαν αὐτόν. Die Frage der Engel erscheint um so überflüssiger, als der, wie Mt 28 9. 10, **14** persönlich eingreifende Herr sie erneuert. Das Nichterkennen wie Lc 24 16. **15** Zu τίνα ζητεῖς vgl. τί ζητεῖτε

nung, es sei der Gärtner: Herr, wenn du ihn fortgetragen hast, so
sage mir, wo du ihn hingelegt hast, dann werde ich ihn holen. Jesus 16
sagte zu ihr: Maria! Sie wandte sich um und sagte auf hebräisch zu
ihm: Rabbuni! Das heißt: Meister. Jesus sagte zu ihr: lasse mich 17
los! Denn noch bin ich nicht hinaufgestiegen zum Vater. Gehe aber
zu meinen Brüdern und sage ihnen: ich steige hinauf zu meinem
Vater und eurem Vater und meinem Gott und eurem Gott. Maria die 18
Magdalenerin ging und verkündigte den Jüngern: ich habe den Herrn
gesehen, und dieses habe er ihr gesagt. Als es nun Abend war an 19
jenem Tage, dem ersten der Woche, und die Türen da, wo die Jünger
sich befanden, verschlossen waren aus Furcht vor den Juden, kam
Jesus und trat in die Mitte und sagte zu ihnen: Friede sei mit euch!

Lc 24 5 und ζητεῖτε Mc 16 6 Mt 28 5. κηπουρός, im NT nur hier, aber sonst häufig: Epictet III 5 17 24 44. 45. Plutarch de facie in orbe lunae 13 p. 927 b; Aratus 5. 6. 7 p. 1029. 1030. P. Tebt. 401 9. 15. BGU 111 I 21. Leipziger Pap. I 97 XIV 3. Da Maria nicht weiß, daß sie es mit dem „Herrn" zu tun hat, kann κύριε den Angeredeten nicht als solchen bezeichnen wollen. Seneca Epist. 3 *obvios, si nomen non succurrit, dominos salutamus.* βαστάζειν speziell vom Wegschaffen von Leichen Jos. Ant. III 8 7 VII 11 7. Zum Verständnis von **16** στραφεῖσα muß, wenn man den Text gelten läßt, wie er ist, ergänzt werden, daß sich Maria, die sich bereits 14 dem Herrn zuwandte, unterdessen wiederum dem Grabe zugekehrt hat. Denn die Lesart von syr sin: „und sie erkannte ihn und hub an und sagt zu ihm: Rabbuli" ist gewiß nur Erleichterung. Ueber Ῥαββουνί s. zu Mc 10 51. Zu **17** vgl. Mt 28 9. 10 αἱ δὲ προσελθοῦσαι ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας καὶ προσεκύνησαν αὐτῷ. τότε λέγει αὐταῖς ὁ Ἰησοῦς· μὴ φοβεῖσθε· ὑπάγετε ἀπαγγείλατε τοῖς ἀδελφοῖς μου κτλ. Aber man darf nicht sagen, daß Joh den 1. Evangelisten habe korrigieren wollen. Ebensowenig ist es richtig, einen so starken Nachdruck, wie vielfach geschieht, auf die Tatsache zu legen, daß Thomas 27 den Herrn berühren darf. Denn mag nun ἅπτεσθαι lediglich „anrühren", „anfassen" heißen oder sich der Bedeutung von κρατεῖν nähern (worauf der Vergleich von Mt 8 14 mit Mc 1 31 führen könnte), insofern besteht jedenfalls kein Gegensatz zu Mt 28 9 und Joh 20 27, als auch an unserer Stelle Maria den Herrn wirklich angefaßt hat, was nur, wie so manches in unserem Kapitel, ergänzt werden muß (s. zu 11). Denn das μή μου ἅπτου will einem bestehenden Zustand ein Ende machen (s. zu 3 6). Jesus hat den Wunsch, von Maria loszukommen, weil es ihn drängt, die Erfüllung dessen zu erleben, was er so oft als Erfolg seines Todes angegeben hatte (7 33 13 1. 3 14 4. 28 16 5. 17. 28 17 13). Er strebt die Erhöhung zum Vater an, die die Vorbedingung für den Empfang des Geistes ist (s. zu 7 39). Erst, wenn er sich so in dessen Besitz gesetzt hat, tritt er mit den Seinen in Verbindung (vgl. 22). Unterdessen soll Maria ihm als Botin an sie dienen und sich selbst so wenig aufhalten wie ihn. Vgl. dazu, besonders zur Bezeichnung der Jünger als „seine Brüder" Mt 28 10. Nur hier findet sich bei Joh das „euer Vater". Dabei ist es bezeichnend, daß der joh. Jesus seinen und ihren Vater nicht zusammenfassend „unsern" Vater nennt. Gott ist in anderer und höherer Weise der Vater Jesu als der der Gläubigen. Die Juden haben an ihm überhaupt keinen Vater, sondern sind des Teufels Kinder (8 38—44). Zur Verkündigung an die Jünger **18** vgl. Lc 24 9. Die zweite Hälfte des Kapitels 19—29 führt den Auferstandenen mit den Jüngern zusammen, und zwar **19** am gleichen Tage, der aufs neue als

20 Und nach diesen Worten zeigte er ihnen die Hände und die Seite.
21 Da freuten sich die Jünger, als sie den Herrn sahen. Da sagte er
wiederum zu ihnen: Friede sei mit euch! Wie mich der Vater ge-
22 sandt hat, sende auch ich euch. Und nach diesen Worten hauchte er
23 sie an und sagte zu ihnen: empfanget heiligen Geist. Wenn ihr irgend-
welchen die Sünden erlaßt, sind sie ihnen erlassen; wenn ihr sie irgend-
24 welchen festhaltet, so sind sie festgehalten. Thomas aber, einer von
den Zwölfen, Zwilling genannt, war nicht bei ihnen, als Jesus kam.

erster Wochentag bezeichnet wird. Die erste christliche Sonntagsfeier soll beschrieben werden. Die Türen sind verschlossen (vgl. Act 12 13) aus Furcht vor den Juden (vgl. 7 13 19 38). Aber die Art, wie die Bemerkung 26 wiederholt wird, zeigt, daß ihr Hauptwert darin besteht, das Kommen des Herrn (im ἦλθεν erfüllt sich das ἔρχομ. πρ. ὁ. 14 18) als etwas durchaus Wunderbares erscheinen zu lassen. Vgl. Lc 24 36 αὐτὸς ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν (die Kehrseite Lc 24 31 αὐτὸς ἄφαντος ἐγένετο ἀπ᾽ αὐτῶν). Zu der Ellipse εἰρήνη ὑμῖν, auch 21. 26, vgl. Mt 27 19. 25 Gal 1 5 Col 4 6. **20** Aus freien Stücken (weshalb Wellhausen 94 den Vers für eingeschoben hält) führt Jesus sofort den Beweis seiner Identität. Statt der Füße, wie Lc 24 39, wird hier und 25. 27 wegen 19 34 die Seite gezeigt. Zur Freude vgl. Lc 24 41 Joh 16 22 (15 11 16 20. 24 17 13), formell auch Mt 2 10. Zur, 17 18 bereits vorweggenommenen, Aussendung **21** vgl. Lc 24 47 f. Act 1 8 Mt 28 19 f. Mc 16 15. Wie bei Lc 24 49 (vgl. Act 1 5), so schließt sich auch **22** ein Wort über die Verleihung des Geistes an. Mittel derselben ist das Anhauchen; vgl. Gen 2 7 Ezech 37 5—10. 14 Sap 15 11 (bei allen dreien auch ἐμφυσάω, was im NT ἅπ. λεγ.) Dionys von Alex. bei Euseb. Hist. eccl. VII 10 4 und das Anblasen der Christenkinder bei der Taufe zum Zweck der Teufelaustreibung (Augustin c. Julian. I 5 19; de symb. ad catech. I 1 2). Anders als in den lucanischen Schriften (Ev 24 49 Act 1 4 2 1 ff.) empfangen die Jünger bei Joh den Geist schon am Auferstehungssonntag, so daß Ostern und Pfingsten für sie zusammenfallen. Uebrigens, so berechtigt die Annahme ist, daß Jesus seit seinem Zusammentreffen mit Maria beim Vater war und so die Voraussetzung für die Spendung des Geistes geschaffen hat (s. zu 17), so wenig kann man in der Art, wie der Auferstandene den Geist mitteilt, ohne Mühe eine Erfüllung der Verheißungen der Abschiedsreden (14 16 16 7. 13) sehen. Offenbar macht der Evangelist hier volkstümlicher Anschauung eine Konzession, die als solche stehen gelassen werden und von dem Versuch, sie anderweitig ausgesprochenen Vorstellungen anzupassen, verschont bleiben muß (s. zu 5 28). Redet er doch auch **23** das einzige Mal in seinem Buch von der Sündenvergebung, die zu seiner Auffassung vom Christentum gar nicht paßt, um so gewisser Anbequemung an die Gedanken der Gemeinde oder an seine Vorlagen ist (vgl. Lc 24 47 Mt 16 19 18 18). Vgl. zu dem überwiegend bezeugten ἄν = wenn (nach Blaß Gramm. § 26 4 ist das nicht hellenistisch) Plutarch de se ipsum laud. 20 p. 547ª. Epictet (Register). Jos. Ant. IV 4 4 8 15. Ignatius Magn. 10. Radermacher Gramm. p. 161 f. Im Gegensatz zu ἀφιέναι (vgl. Mc 7 8) = „freilassen", „loslassen", „erlassen" bedeutet κρατεῖν „behalten", „festhalten", „zurückhalten" Lc 24 16 Act 2 24 II Thess 2 15 Apoc 2 13—15. 25 3 11 P. Tebt. 61 b 229. 233. Als Vertreter des Zweifels Mt 28 17 Mc 16 11. 13. 14 Lc 24 11. 25. 38. 41 tritt **24** Thomas auf, ein Typ wie Nikodemus und die Samariter (s. die Exkurse zu 3 21 und 4 42), dazu geeignet vielleicht weniger wegen seiner Schwerblütigkeit (11 16 14 5) als wegen seines Namens Δίδυμος = der Zwiefältige (s. zu 11 51). τύπος **25** = Spur, Mal, Eindruck; vgl. Athenaeus XIII 49 p. 585 c.

Da sagten ihm die anderen Jünger: wir haben den Herrn gesehen. 25
Er aber sagte zu ihnen: wenn ich nicht in seinen Händen das Mal
der Nägel sehe und meinen Finger in die Stelle der Nägel lege und
meine Hand in seine Seite lege, so glaube ich nun und nimmermehr.
Und nach acht Tagen waren seine Jünger wiederum drinnen und 26
Thomas bei ihnen. Da kam Jesus bei verschlossenen Türen und trat
in die Mitte und sagte: Friede sei mit euch. Darauf sagte er zu 27
Thomas: lege deinen Finger hierher und sieh meine Hände an und
nimm deine Hand und lege sie in meine Seite und zeige dich nicht
ungläubig, sondern gläubig. Thomas antwortete und sagte zu ihm: 28

Philo Vita Mos. I 119 p. 99 τοὺς τύπους τῶν κεραυνίων τραυμάτων. An Stelle des zweiten τύπον wird mit A it syr sin pesch gegen BDL τόπον zu lesen sein. Ob das von SAB bezeugte χεῖραν (vgl. Blaß Gramm. § 8 1), das in den Papyri häufig ist (vgl. BGU 423 16. P. Lond. I p. 90 187. 189 92 228 101 525 118 65 120 109), dem Joh zugetraut werden darf? **26** μεθ' ἡμέρας ὀκτώ will gewiß die neue Zusammenkunft gleichfalls auf Sonntag legen. syr sin: „und nach acht Tagen, am anderen Sonntage". ἔσω (im NT für εἴσω) eigentlich = „hinein" (Mc 14 54 Mt 26 58), dann auch „drinnen" (Act 5 23 ἔσω οὐδένα εὕρομεν Rom 7 22 Eph 3 16 ὁ ἔσω ἄνθρωπος I Cor 5 12 οἱ ἔσω). Die Situation wie Ezech 9 6 ἦσαν ἔσω ἐν τῷ οἴκῳ, vgl. Gen 39 11. **27** Zur Betastung als Mittel, sich von der Realität des Leibes Jesu und der Identität seiner Persönlichkeit zu überzeugen, vgl. Lc 24 39 Hebräerevgl. (Hieronymus de vir. ill. 16; Comm. in Jes. XVIII praef. = Ignatius Smyrn. 3 2) καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν, ἔφη αὐτοῖς „λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον". καὶ εὐθὺς αὐτοῦ ἥψαντο καὶ ἐπίστευσαν. Justin de resurr. 9. Koptischer Auferstehungsbericht bei Hennecke Neutest. Apokryphen p. 39. S. auch Philostratus Vita Apollon.: Apollonius verheißt VII 41 dem Damis, ihm und Demetrius nach dem Gericht an einem bestimmten Ort bei Puteoli zu erscheinen. Bei der Erfüllung VIII 12 heißt es: προτείνας οὖν ὁ Ἀπολλώνιος τὴν χεῖρα „λάβου μου", ἔφη „κἂν μὲν διαφύγω σε, εἴδωλόν εἰμί σοι ἐκ Φερσεφάττης ἥκον . . ., εἰ δ' ὑπομείναιμι ἁπτόμενον, πεῖθε καὶ Δάμιν ζῆν τέ με καὶ μὴ ἀποβεβληκέναι τὸ σῶμα". Reitzenstein Hellenist. Wundererzählungen 48 f. Ueber γίνου s. zu 15 8. **28** Thomas scheint, anders als die Jünger im Hebräerevgl., auf die Untersuchung verzichtet zu haben. Auch 29 ist nur von seinem Sehen die Rede. Seine Worte sind nicht an Gott (Theodor von Mops.), sondern natürlich (εἶπεν αὐτῷ) an Jesus gerichtet, eine Annahme, die durch das ὁ θεός (Barhebräus läßt καὶ ὁ θεός μου fort) nicht unmöglich gemacht wird, da der Artikel durch den Vokativ bedingt ist, nicht aber den Angeredeten als den ὁ θεός 1 1 (s. dort) bezeichnen will. Die Verbindung von κύριος und θεός ist im AT häufig. Vgl. II Reg 7 28 III Reg 18 39 Jer 38 18 Zach 13 9 Ps 29 3 34 23 85 15 87 2. Doch s. auch Epictet II 16 13 εἶτα λέγομεν „κύριε ὁ θεός, πῶς μὴ ἀγωνιῶ"; und die sakralen Wendungen τῷ θεῷ καὶ κυρίῳ Σοκνοπαίῳ (Dittenberger Or. inscr. 655), *deo domino Saturno* (Inschrift der Kaiserzeit aus Thala in der Provinz Afrika: Berl. philol. Wochenschrift 21 1901 Sp. 475) sowie die Sprache des Kaiserkultes: Sueton Domit. 13 *dominus et deus noster*; Inschrift aus der taurischen Chersonesos, die den Antoninus Pius τὸν θεὸν ἁμῶν καὶ δεσπόταν nennt (Latyschev Inscriptiones orae septentrionalis Ponti Euxini IV Nr. 71 7). Deißmann Licht vom Osten 264. Zur Anwendung des Doppelausdrucks auf Christus vgl. Acta Thomae 26 κύριος καὶ θεὸς πάντων Ἰησοῦς Χριστός, Anonymus bei Euseb. Hist. eccl. V 28 11

29 mein Herr und mein Gott! Jesus sagte zu ihm: weil du mich gesehen
hast, bist du gläubig geworden. Selig, die nicht sahen und doch
glaubten.

30 Noch viele andere Zeichen nun tat Jesus vor den Jüngern, die
31 in diesem Buche nicht aufgeschrieben sind. Diese aber sind aufge-
schrieben, damit ihr glaubt, daß Jesus der Christus ist, der Sohn
Gottes, und damit ihr im Glauben Leben habt durch seinen Namen.

θεὸς καὶ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός und Harnack Dogmengeschichte [4] I 209 1. Zur Seligpreisung **29** s. Ps 2 12 Sir 48 11 μακάριοι οἱ ἰδόντες σε. Zum wahren Glauben, der nicht zu schauen braucht, vgl. den Exkurs zu 6 69, I Petr 1 8, Tanchuma fol. 8[a]: die Israeliten hätten ohne die große Szene am Sinai nicht geglaubt, der Proselyt, der das alles nicht gesehen hat, ist von Gott darum auch mehr geliebt (Merx 454 1) und Plato Theaet. 12 p. 155[c], wo diejenigen „Ungeweihte" heißen, οἱ οὐδὲν ἄλλο οἰόμενοι εἶναι ἢ οὗ ἂν δύνωνται ἁπτῇ τοῖν χεροῖν λαβέσθαι, πράξεις δὲ καὶ γενέσεις καὶ πᾶν τὸ ἀόρατον οὐκ ἀποδεχόμενοι ὡς ἐν οὐσίας μέρει. Daß der Auferstandene von den Seinen geschieden sei (Lc 24 51 Act 1 9—11 Mc 16 9), wird nicht erzählt, auch am Schluß von Kap. 21 nicht. Ist das Zufall? Oder erklärt es sich daraus, daß der Herr mit den Seinen dauernd geistig vereint bleibt (s. zu 16 16)? Auch Mt 28 20 verschwindet der Abschied hinter der Erklärung: „ich bin bei euch alle Tage". 20 30. 31 Schluß des Evangeliums. Joh sieht **30** auf das zurück, was er „in diesem Buche" niedergelegt hat, also auf sein ganzes Werk. Dessen Inhalt wird nach seinem Hauptbestandteil als eine Auswahl von Wundern beschrieben, zu denen jedenfalls auch die Auferstehung gehört (s. den Exkurs zu 2 22). Zu πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα vgl. Xenophon Hellenica V 4 1. Jos. Ant. III 15 3. Dionys. Hal. II 67 5 p. 380 (von den Vestalinnen handelnd) πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα μηνύματα εἶναι τῆς οὐχ ὁσίως ὑπηρετούσης τοῖς ἱεροῖς. Nicht alle — fehlt ja doch die Hauptmasse der synoptischen Wunder. Zweck der Evangelienschrift ist **31** die Erzeugung des Glaubens (vgl. 19 35) an Jesus als den Christus und Sohn Gottes im johanneischen Sinn. Und der Glaube wiederum soll denen, die ihn besitzen, zum Leben ausschlagen (vgl. 6 47) kraft des Namens Jesu (vgl. 1 12).

Kap. 21: Ein Nachtrag. Nachdem das Evangelium mit 20 30. 31 in einer Weise zu Ende gekommen ist, die keinen Zweifel daran läßt, daß hier der Abschluß beabsichtigt war, kann Kap. 21 nur als Nachtrag angesehen werden. Und zwar stammt dieser Nachtrag aus fremder Feder. Der Evangelist selbst hätte eine ins Auge gefaßte Ergänzung gewiß nicht so rein äußerlich angefügt. Auch weist Kap. 21, verglichen mit dem Rest des Buches, mancherlei Eigenarten sprachlicher wie sachlicher Art auf. Zwar die Figur des Lieblingsjüngers tritt uns auch hier wieder entgegen. Außerdem aber stoßen wir 2 auf die Zebedaiden, die wir nur aus der synoptischen Ueberlieferung kennen. Ferner ist der Schauplatz jetzt Galiläa (vgl. Mc 16 7 Mt 28 7. 16—20), während sich der Auferstandene den Seinen bisher in Jerusalem (vgl. Lc 24 36—49 Act 1 3—9) gezeigt hat. Störender noch ist, daß Erscheinungen Jesu nach dem Worte 20 29 überhaupt nicht mehr am Platze sind. Und wie kommen die Jünger, die Jesus 20 21 mit der Mission beauftragt hat, ins Fischerboot? S. den Exkurs zu 14. Endlich bezeichnet 24 den Lieblingsjünger als Verfasser des Evangeliums. Nach 19 35 jedoch (s. dort) war er nur Augenzeuge und von dem Autor zu unterscheiden. Schlechthin beweisend aber ist, daß der Mann, der nach 21 24 das Evangelium geschrieben hat, nach 23 bereits gestorben ist. Das zwingt uns mangels eines entscheidenden Grundes, um 24. 25 als Zusatz zu behandeln, zu dem Schluß, daß Kap. 21 von einem anderen abgefaßt ist als

Danach offenbarte sich Jesus den Jüngern abermals am See Tibe- 21
rias: er offenbarte sich aber auf folgende Weise. Es waren zusammen 2
Simon Petrus und Thomas, Zwilling genannt, und Nathanael aus dem
galiläischen Kana und die Zebedaiden und zwei andere von seinen
Jüngern. Da sagte Simon Petrus zu ihnen: ich gehe zum Fischen. 3
Sie sagten zu ihm: auch wir gehen mit dir. Sie gingen hinaus und
bestiegen das Fahrzeug und fingen nichts in jener Nacht. Als es 4
aber schon Morgen wurde, trat Jesus an das Ufer; die Jünger wußten
indes nicht, daß es Jesus sei. Da sagte Jesus zu ihnen: Kinder, ihr 5
habt wohl keinen Fisch? Sie antworteten ihm: nein. Er aber sagte 6
zu ihnen: werft das Netz auf der rechten Seite des Fahrzeugs aus, so
werdet ihr finden. Da warfen sie aus und vermochten es nicht mehr

1—20. Doch muß der Zuwachs sehr früh erfolgt sein, da uns jedes Zeugnis dafür fehlt, daß Joh jemals ohne Kap. 21 im Umlauf war.

XXI 1—14 Jesu Erscheinung am See Tiberias: Fischzug und Mahl. Vgl. Lc 5 1—11. Μετὰ ταῦτα **1** wie 5 1 6 1 7 1, φανεροῦν hier anders als 7 4. πάλιν blickt auf 20 19. 26 zurück; doch s. den vorausgeschickten Exkurs. ἐπὶ τῆς θαλ. (anders als 6 19) = „an dem See"; vgl. Polybius Bell. Pun. I 44 ἐπὶ δὲ τῆς θαλάσσης ἔστησαν (οἱ Ῥωμαῖοι). Die drei ersten der **2** Genannten sind dem Leser bekannt. Die Zebedäussohne befinden sich auch in dem Parallelbericht Lc 5 10 in der Begleitung des Petrus. Die beiden Unbenannten lassen der Kombination weitesten Spielraum, da noch nicht einmal festzustellen ist, ob sie zu den Zwölfen gehören. Hat man auf die sonst im Evangelium vorkommenden Apostel Andreas, Philippus und den anderen Judas zurückzugreifen? Oder handelt man im Sinne von Joh, wenn man jede Frage unterläßt? Oder darf man sich an das Petrusevangelium halten, das eine ähnliche Begegnung zwischen dem Auferstandenen und seinen Jüngern geschildert haben muß, 14 60 ἐγὼ δὲ Σίμων Πέτρος καὶ Ἀνδρέας ὁ ἀδελφός μου λαβόντες ἡμῶν τὰ λίνα ἀπήλθαμεν εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ ἦν σὺν ἡμῖν Λευεὶς ὁ τοῦ Ἀλφαίου (vgl. Mc 2 14). Endlich: hat die Siebenzahl der Jünger symbolischen Wert? πιάζειν, sonst im Evangelium = „fassen", **3** und 10 vom Fischfang, wie P. Lond. II p. 328 76 (vgl. Cant 2 15). Wie 20 14 wird **4** der Auferstandene zunächst nicht erkannt. **5** μήτι leitet Fragen ein, deren Bejahung dem Frager äußerst zweifelhaft ist (vgl. 4 29), in der Regel solche, auf die eine verneinende Antwort erwartet wird (vgl. 4 33 8 22 18 35, so auch bei den Synoptikern II Cor 1 17 12 18 Jac 3 11 Act 10 47. Im AT besonders beliebt bei Aquila Ex 2 14 Jes 7 13 66 9. Vgl. auch Epictet I 16 10 II 19 15 u. ö.). Die Schreibung μή τι würde an dem Sinn nichts ändern, da von bloßem μή das gleiche gilt (vgl. z. B. 3 4 4 12. 33 6 37 7 31. 41. 47 u. s.). Jesus weiß, daß die Jünger nichts gefangen haben und entlockt ihnen das Zugeständnis, um für sein Wunder freie Bahn zu haben. προσφάγιον, im NT ἅπ. λεγ., bedeutet nicht „etwas zu essen" (vgl. Lc 24 41), sondern die „Zukost" zum Brot (P. Oxy. 498 33. 39 ἄρτον ἕνα καὶ προσφάγιον 736 46. 89 739 7. 10. 12. 14. BGU 916 22. Greek Pap. ser. II Grenf. Hunt 77 21. Dittenberger Or. inscr. 484 26). Moeris und Hesych setzen es mit ὄψον gleich. Das aber heißt, wie sein Diminutiv ὀψάριον, vielfach einfach Fisch (s. zu 6 9). Der Vergleich von 5 mit 9 (ὀψάρ. καὶ ἄρτον) lehrt, daß προσφάγ. = ὀψάριον ist, und dieses wieder bedeutet nach 10 Fisch. Sollte man hier nicht προσφάγιον kurzer Hand mit „Fisch" wiedergeben dürfen? Zur rechten Seite **6** als Glücksseite vgl. Lc 1 11 Mt 25 33. Zu οὐκέτι αὐτ. ἔλκ. ἴσχ. s. Lc 5 7.

7 zu ziehen vor der Menge der Fische. Da sagte jener Jünger, den Jesus
lieb hatte, zu Petrus: es ist der Herr. Als nun Simon Petrus hörte,
daß es der Herr sei, gürtete er sich das Obergewand um, denn er war
8 nackt, und warf sich in den See. Die anderen Jünger aber kamen
mit dem Fahrzeug (sie waren nämlich nicht weit vom Lande, sondern
9 nur etwa 200 Ellen), das Netz mit den Fischen schleppend. Als sie nun
ausgestiegen waren ans Land, sahen sie ein Kohlenfeuer am Boden
10 und einen Fisch darauf und Brot. Jesus sagte zu ihnen: bringt von
11 den Fischen, die ihr soeben gefangen habt. Da stieg Simon Petrus
hinauf und zog das Netz ans Land, gefüllt mit 153 großen Fischen.
12 Und trotzdem es so viele waren, riß das Netz nicht. Da sagte Jesus zu
ihnen: kommt und frühstückt! Keiner aber von den Jüngern wagte ihn
auszuforschen: wer bist du? Sie dachten sich aber, daß es der Herr sei.

ἀπὸ (vgl. Lc 19 3 21 26 Act 22 11 Plut. Apophth. Lacon. p. 225^{b} ἀπὸ τῶν οἰστευμάτων τῶν βαρβάρων οὐδὲ τὸν ἥλιον ἰδεῖν ἔστιν) τοῦ πλήθους wie II Paralip 5 6. **7** Der Lieblingsjünger (s. Exk. zu 14) erkennt als erster den Herrn. ἐπενδύτης, im NT ἅπ. λεγ. (doch ἐπενδύω II Cor 5 2. 4), öfters im AT LXX I Reg 18 4 II Reg 13 18 Lev 8 7 cod. A, Theodotion Lev 6 10 (3) Ex 29 5. Theodoret Quaest. in Exod. 60 ed. Schulze I p. 166 erklärt: χιτὼν ὁ ἔξωθεν. Nach Suidas steht der ἐπενδ. als τὸ ἐπάνω ἱμάτιον dem ὑποδύτης als τὸ ἐσώτερον ἱμάτιον gegenüber. Ueber ἦν γὰρ γυμνός vgl. zu Mc 14 51 f. **8** Ueber die Angabe der Entfernung (sie beträgt 96—97 Meter) vgl. zu 11 18. Der γάρ-Satz würde als Begründung besser zu dem Vorgehen des Petrus, als zu dem seiner Gefährten passen. **9** Woher Kohlenfeuer (s. zu 18 18), Fisch und Brot kommen, bleibt dunkel (s. den Exk. zu 14). Ebenso entzieht sich der Erkenntnis, wo eigentlich Petrus **11** „hinaufsteigt". An den Strand (vgl. 9)? Dann war er bisher also trotz der Kürze der Entfernung 8 und trotz seines Eifers noch im Wasser gewesen und von seinen Gefährten überholt worden. Oder: auf das Schiff? Aber das Netz lag ja im Wasser am Strande. Sicher ist wohl nur, daß Petrus als der eigentliche Fischer erscheinen soll. Auch die Zahl 153, die gewiß nicht genauer Erinnerung des Augenzeugen zu verdanken ist, fordert uns auf, hinter den erzählten Begebenheiten dem tieferen Sinn nachzuspüren. Leider ist eine allseitig befriedigende Deutung unmöglich. Origenes (bei Isho'dad): $3 \times 50 + 3$ symbolisiert die hl. Dreieinigkeit. Außerdem ist 153 die Zahl der Psalmen und der in Gesetz und Propheten sich findenden Lobgesänge. Ammonius Catene 408 16 und Severus Corderius-Catene 468: 100 die Heiden, 50 die Juden, 3 die Trinität. Lat. Theophilus IV 11 (Zahn Forschungen II 84) = Augustin Tract. 122 in Joh: in 153 verbergen sich die Gläubigen, die vom 7fältigen Geist beseelt die 10 Gebote halten; denn $1 + 2 + 3 \ldots + 17 = 153$. Hieronymus, zu Ezech 47 12 V 595 Vallarsi, wies darauf hin, daß nach den Zoologen, besonders dem Gedicht des Griechen Oppianus Cilix über den Fischfang die Zahl der Fischgattungen auf 153 berechnet werden könne. So wird die Universalität des apostolischen Wirkens abgebildet. Hier scheint jedenfalls eher der richtige Weg eingeschlagen als bei den modernen Versuchen, 153 als gematrisches Rätsel nach Art der Zahl Apoc 13 18 zu behandeln (so zuletzt Merx 463 f.). Der Fischer Petrus ist Menschenfischer (Lc 5 10 vgl. Mc 1 17 Mt 4 19). Das Netz, das (anders als Lc 5 6) trotz des gewaltigen Fanges nicht reißt, symbolisiert die unerschütterliche Einheit der Kirche. Der Auferstandene **13** mit den Seinen essend wie Lc 24 30. 42. 43 Act 1 4. Unwiderstehlich drängt

Jesus kam und nahm das Brot und gab es ihnen und den Fisch ebenso. 13
Das war bereits das dritte Mal, daß Jesus sich den Jüngern offenbarte nach 14
seiner Auferstehung von den Toten.

Als sie nun gefrühstückt hatten, sagte Jesus zu Simon Petrus: Simon, 15
Sohn des Johannes, liebst du mich mehr als diese? Er sagte zu ihm: ja,
Herr, du weißt, daß ich dich liebe. Er sagte zu ihm: weide meine Lämmer.
Wiederum, zum zweiten Mal sagte er zu ihm: Simon, Sohn des Johannes, 16
liebst du mich? Er sagte zu ihm: ja, Herr, du weißt, daß ich dich liebe.
Er sagte zu ihm: hüte meine Schäflein. Da sagte er zu ihm zum dritten 17
Mal: Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich? Petrus wurde traurig,
weil er ihm zum dritten Mal sagte: liebst du mich? Und er sagte zu
ihm: Herr, du weißt alles, du erkennst doch, daß ich dich liebe. Jesus
sagte zu ihm: weide meine Schäflein. Wahrlich, wahrlich, ich sage 18
dir: solange du jung warst, gürtetest du dich selbst und wandeltest,

---

sich die Erinnerung an die wunderbare Speisung auf. Vgl. 6 11: λαμβάνειν, διδόναι, ἄρτος, ὁμοίως, ὀψάριον. Wie früh man diese Parallele erkannt hat, zeigt sich daran, daß aus Kap. 6 das εὐχαριστήσας in unseren Vers eindringt (syr sin D f g). Kann man aber jene Erzählung nicht verstehen ohne die Annahme, daß dem Evangelisten bei seiner Schilderung die christliche Abendmahlsfeier vorschwebte (s. den Exk. zu 6 63), so wundern wir uns nicht, zu bemerken, daß die Väter vielfach in dem Fischmahl Joh 21 einen Typus der Eucharistie sehen. **14** blickt auf 20 19. 26 zurück.

Die nachdrückliche Betonung, daß es sich um die dritte Erscheinung handle, nachdem bereits 1 durch πάλιν diese Begegnung anderen, die vorausgegangen, angereiht war, erweckt den Verdacht, daß hier ein Bericht, der ursprünglich von einer ersten Offenbarung des Auferstandenen handelte, verwertet ist. Auch das Verhalten der Jünger 4. 12 paßt nur zu einer solchen: der Herr überrascht die Seinen, die sich nach der Katastrophe ihrem früheren Beruf wieder zugewendet haben, unvermutet. Diese Erzählung mag dem Schluß des Mcevangeliums angehört haben (so nach Rohrbach Die Berichte über die Auferstehung 1898 p. 42 ff. viele). Joh hat sie übernommen und bearbeitet. Denn nach der Aufzählung 2 hat der Lieblingsjünger 7 mit der Urform der Geschichte offenbar nichts zu tun. Doch das kritische Urteil muß noch weitergehen. Gewisse Unstimmigkeiten wie die Folgenlosigkeit des stürmischen Vorgehens des Petrus, das Unvermögen der Jünger 6, während Petrus 11 allein das Netz bewältigt, die klare Erkenntnis 7, die 12 einem Ahnen Platz macht, der Fisch auf dem Feuer 9 und daneben der dem augenblicklichen Bedürfnis dienende (5. 10) Fang fordern die Annahme, daß zwei Erzählungen mit ursprünglich verschiedenen Pointen zusammengearbeitet worden sind (1—8. 9—13).

21 15—23 Petrus und der Lieblingsjünger. Das πλέον τούτων **15** bezieht sich auf 13 37, in höherem Maße noch auf Mc 14 29 = Mt 26 33. Der durch sein Verhalten nach der Verhaftung Jesu schwer kompromittierte Petrus wird rehabilitiert. Deutlich entspricht die dreimalige Frage Jesu und die ebensooft erfolgende Uebertragung des Hirtenamtes der dreimaligen Verleugnung. Der Wechsel von ἀγαπᾶν und φιλεῖν (s. zu 5 20) hat so wenig tiefere Bedeutung wie 15—17 der von ἀρνία und προβάτια oder von βόσκειν und ποιμαίνειν (zum letzteren Paar vgl. Philo Quod det. pot. ins. sol. 25 p. 196, der einen Unterschied zwischen den beiden Verben macht). Zur Bildersprache vgl. 10 1—16 und den Exkurs zu 10 21. Ueber πάντα σὺ οἶδας **17** s. zu 1 42 2 25 und vgl. 16 30. **18 19** fügt der Betrauung mit der Kir-

wohin du wolltest. Wenn du aber alt geworden bist, wirst du deine Hände ausstrecken und ein anderer wird dich gürten und schleppen,
19 wo du nicht hin willst. Das aber sagte er, um anzudeuten, durch welche Todesart er Gott verherrlichen werde. Und nach diesen Worten
20 sagte er ihm: folge mir! Petrus wandte sich um und sah den Jünger, welchen Jesus lieb hatte, folgen, denselben, welcher auch bei dem Mahle an seiner Brust gelegen und gesagt hatte: Herr, wer ist es, der
21 dich verrät? Den nun erblickte Petrus und sagte zu Jesus: Herr, was
22 wird aber aus diesem? Jesus sagte zu ihm: wenn ich will, daß er (am Leben) bleibe, bis ich komme, was kümmerts dich? Du folge
23 mir! Da verbreitete sich dieses Wort unter den Brüdern: jener Jünger stirbt nicht. Und Jesus hatte doch nicht zu ihm gesagt, daß er nicht

---

chenleitung die Weissagung der Nachfolge Jesu im Martyrium an. Zu νεώτερος ist so wenig ein „als jetzt" zu ergänzen wie Ps 36 25 νεώτερος ἐγενόμην καὶ γὰρ ἐγήρασα. Schon bei Tertullian findet sich das richtige Verständnis unserer Stelle (Scorp. 15 *tunc Petrus ab altero cingitur, cum cruci adstringitur*), während Theodor v. Mops. 410 Chabot und Isho'dad zu weit gehen, wenn sie eine Weissagung auf die Kreuzigung mit dem Kopf nach unten herauslesen. Zum Ausstrecken der Arme bei der Kreuzigung vgl. Epictet III 26 22 ἐκτείνας σεαυτὸν ὡς οἱ ἐσταυρωμένοι. Artemidor Oneirocr. I 76 . . σταυρωθήσεται· διὰ τὸ ὕψος καὶ τὴν τῶν χειρῶν ἔκτασιν. Daß es vor dem Gürten und Schleppen genannt wird, ist kein Hysteron proteron, sondern erklärt sich daraus, daß der Delinquent das patibulum mit daran ausgebreiteten und angefesselten Armen zum Richtplatz hinaustragen mußte (Plautus Miles glor. II 4 7. Nonius Marcellus p. 366 und s. Fulda Das Kreuz und die Kreuzigung 1878 p. 119 f. 137 f. 219). Zu 19 vgl. 12 33 18 32. Verherrlichung Gottes durch den Zeugentod ist Sprachgebrauch der Märtyrerkirche. Vgl. I Petr 4 16. ἀκολουθεῖν gehört zu den doppeldeutigen Wendungen (s. zu 2 22), ist zunächst „hinterhergehen" 20, daneben aber auch „folgen" im Martyrium (vgl. 13 36). Aehnliche Ellipsen wie **21** οὗτος δὲ τί; z. B. Plato Gorg. 57 p. 502ª; Rep. I 7 p. 332ᶜ. Lucian Dial. mort. VII 2 ὁ γέρων δὲ τί πρὸς ταῦτα; = „der Alte, was (tat er) daraufhin?" μένειν **22** = μένειν ἐν τῷ ζῆν (Plutarch de stoic. repug. 18 p. 1042ª) wie I Cor 15 6 Phil 1 25 Achilles Tatius VIII 10. Epictet III 24 97. Diogenes Laërt. VII 174: ἀπιέναι und μένειν = „sterben" und „leben". Das abweisende τί πρὸς σέ; zweimal bei Epictet III 18 2. **23** Aus dem Worte Jesu haben die Brüder (nur hier in den Evangelien heißen die Christen so) geschlossen, daß der Lieblingsjünger nicht sterben werde. Der Verfasser weist die Meinung als Trugschluß ab und zeigt damit einmal, daß er in dem bevorzugten Jünger eine ganz bestimmte Persönlichkeit sieht (vgl. den Exkurs zu 13 23), sodann, daß diese gestorben ist. Voraussetzung für das Aufkommen des das Jesuswort Mc 9 1 = Mt 16 28 = Lc 9 27 einschränkenden Spruches in seiner Beziehung gerade auf diesen Mann ist dessen außergewöhnlich hohes, alle Konkurrenten schlagendes Alter. Vgl. die Tradition über das Alter des Johannes von Ephesus: Irenaeus II 22 5 παρέμεινε (sc. Ἰωάννης) γὰρ αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων III 3 4. Clemens Alex. Quis div. salv. 42 1. 2. 12. 14. Acta Jo. 27 Bonnet. Eusebius Hist. eccl. III 24 7. Das *filioli, diligite alterutrum* des Hochbetagten bei Hieronymus Comm. ad Gal 6 10 ed. Vall. VII 528. Weiteres bei Zahn Acta Ioannis 1880 p. CXXXII ff. Tertullian de anima 50 *obiit et Ioannes, quem in adventum domini remansurum frustra fuerat spes.* —

sterbe, sondern: wenn ich will, daß er (am Leben) bleibe, bis ich komme, was kümmerts dich?

Das ist der Jünger, der für diese Dinge Zeugnis ablegt und dies 24
geschrieben hat, und wir wissen, daß sein Zeugnis wahr ist. Es gibt 25
aber auch noch vieles andere, was Jesus getan hat. Sollte das eines nach dem andern beschrieben werden, so würde, meine ich, selbst die Welt die Bücher nicht fassen, die geschrieben würden.

Die Gegenüberstellung von Petrus und Lieblingsjünger in Kap. 21 bleibt den Grundsätzen treu, die der Hauptteil unserer Schrift befolgt hat. Zwar ist das Bestreben unverkennbar, den Petrus nach seinem tiefen Fall vor den Augen der Christenheit wieder aufzurichten und ihn höher zu stellen, als er je gestanden. Er ist die Hauptperson beim Fischzug 11, d. h. bei der Gründung der Kirche, wird 15—17 mit deren Leitung betraut und 18. 19 der Jesusnachfolge des Martyriums gewürdigt. Aber trotzdem muß er sich von dem Lieblingsjünger sagen lassen, daß die Gestalt am Strande der Herr sei, und erfährt noch ganz zuletzt 20—22 eine deutliche Abweisung. Dem anderen wird kein Bekenntnis seiner Liebe zu Jesus abverlangt, wohl aber 20 daran erinnert, wie nahe er dem Herrn gestanden hat. Ihm stellt Jesus nicht den Märtyrertod als Ziel. Er soll, nachdem Petrus vom irdischen Schauplatz abgetreten ist, als der echte Verkündiger der christlichen Religion zurückbleiben.

21 24. 25 Definitiver Abschluß. **24** wird der Lieblingsjünger, an dem das Interesse schließlich ganz und gar haften geblieben ist, als Verfasser des Evangeliums bezeichnet. Damit wird diesem die denkbar größte Autorität beigelegt. Zum Ausdruck vgl. 5 31. 32 8 13. 14. 17, besonders 19 35. Wer die Mehrheit ist, die sich in οἴδαμεν für die absolute Glaubwürdigkeit der Darstellung verbürgt, bleibt zweifelhaft. Gewiß wird sie wie der langlebige Johannes in Kleinasien-Ephesus zu suchen sein. Vgl. die Tradition, nach der Joh sein Evangelium auf Zureden seiner Freunde (die Gewährsmänner des Clemens Alex. bei Eusebius Hist. eccl. VI 14 5. 7) oder gar unter einer gewissen Mitverantwortlichkeit der anderen Apostel (Canon Murat. 9—16) geschrieben hat. Aehnlich wie 20 30 wird **25** die Unvollständigkeit der Lebensbeschreibung Jesu zugegeben. Zu καθ' ἕν = „eins nach dem anderen“ (daher τὸ καθ' ἕν „die Liste“ P. Tebt. 47 34 332 16 u. ö.) vgl. Act 21 19. Zu der Hyperbel vgl. Wetstein z. St. Anderes Vergleichsmaterial bei Lucius Die Anfänge des Heiligenkults 1904 p. 200 1. Weinreich Antike Heilungswunder 1909 p. 199—201. I Macc 9 22. Philo de ebrietate 32 p. 362 οὐδὲ γὰρ τῶν δωρεῶν ἱκανὸς οὐδεὶς χωρῆσαι τὸ ἄφθονον πλῆθος, ἴσως δὲ οὐδ' ὁ κόσμος. Wo man die eigentliche Bedeutung (χωρεῖν wie 2 6) als zu ungeheuerlich empfand, hat man entweder, wie die Urform von S, 25 ganz weggelassen oder das χωρεῖν vom geistigen Begreifen verstehen wollen. So Origenes in Joh XIII 5. 6 XIX 10 XX 34 (daneben die eigentliche Bedeutung festhaltend I 10 V 3). Hieronymus zu Mt 21 21 ed. Vall. VII 168. Die Petrus- und Johannesakten, über die Zahn Forschungen VI 195 3 zu vergleichen ist. S. auch Isidor und Ammonius in der Corderius-Catene 474. 475.

Dr. **Wilhelm Larfeld,**
Professor in Remscheid.

Griechisch-deutsche Synopse der vier neutestamentlichen Evangelien nach literar-historischen Gesichtspunkten und mit textkritischem Apparat. Lex. 8. 1911. In 3 Ausgaben: 1) Griechisch und deutsch geheftet M. 24.—, gebunden M. 26.—. 2) Griechisch geheftet M. 12—, gebunden M. 13.60. 3) Deutsch geheftet M. 12.—, gebunden M. 13.60.

Lic. **A. Huck,**
Pfarrer in Schiltigheim bei Straßburg i. E.

Deutsche Evangelien-Synopse. Mit Zugrundelegung der Uebersetzung **Carl Weizsäckers.** Ununterbrochener Text mit den Parallelen im vollen Wortlaute. Unter Beifügung johanneischer und außerkanonischer Seitenstücke und der wichtigsten Varianten in der Ueberlieferung des Textes. 4°. 1908. M. 3.—, gebd. M. 4.—.

Synopse der drei ersten Evangelien (griechisch). Vierte, durchgesehene und verbesserte Auflage. Lex. 8. 1910. M. 4.40, gebd. M. 5.40.

Heinrich Julius Holtzmann.

Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie. Zwei Bände. Zweite neubearbeitete Auflage. Herausgegeben von A. Jülicher und W. Bauer. (Sammlung theologischer Lehrbücher). Gr. 8. 1911. M. 24.—, gebd. M. 30.—.

D. **A. Jülicher**
ord. Professor an der Universität Marburg.

Die Gleichnisreden Jesu. Erster Teil. Die Gleichnisreden Jesu im Allgemeinen. Zweite, neu bearbeitete Auflage. Zweiter, unveränderter Abdruck. Lex. 8. 1910. Zweiter Teil. Zweiter, unveränderter Abdruck. Lex. 8. 1910. 2 Teile in einem Band M. 20.—, gebunden M. 24.—.

Einleitung in das Neue Testament. Fünfte und sechste, neu bearbeitete Auflage. 8. 1906. M. 9.—, gebunden M. 10.—. (Grundriss der theol. Wissenschaften.)

Paulus und Jesus. 1.–10. Tausend. Klein 8. 1907. Einzelpreis M. –.50, gebunden M. –.80, feine Ausgabe M. 1.50. (Religionsgeschichtliche Volksbücher I. Reihe 14. Heft.)

D. **Adolf Deissmann,**
ord. Professor an der Universität Berlin.

Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze. Mit je einer Tafel in Lichtdruck und Autotypie, sowie einer Karte: Die Welt des Apostels Paulus. Gross 8. 1911. Geheftet M. 6.—, gebd. M. 7.80.

Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt. Zweite und dritte, verbesserte und vermehrte Auflage. Mit 68 Abbildungen im Text. Lex. 8. 1909. M. 12.60, gebd. M. 15.—.

Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung. 8. 1910. M. 1.—.

Ernst Günther,
Stadtpfarrer in Backnang.

Die Entwicklung der Lehre von der Person Christi im XIX. Jahrhundert.

8. 1911. M. 8.—. Gebunden M. 9.—.

.. Nach einem einleitenden Paragraphen, der die Ansätze zu einer Erneuerung der Christologie vor Schleiermacher kurz darstellt, wird die gesamte Geschichte der neueren Christologie in drei großen Abschnitten (Von Schleiermacher bis Strauß, Von Strauß zu Ritschl, Von Ritschl zur Gegenwart) ausführlich geschildert. Das Buch ist die reife Frucht einer mehr als zehnjährigen Beschäftigung mit dem Gegenstand und zeugt von einer äußerst liebevollen Versenkung in denselben. Die ausführlichen Literaturangaben wie die beigegebenen Zeittafeln erhöhen den Wert des Werkes, das als ein vorzüglicher Führer durch die neben der Leben-Jesu-Forschung viel zu wenig beachtete Geschichte der neueren Christologie empfohlen werden kann. Gustav Pfannmüller.
(Literar. Zentralblatt 1912. Nr. 12.)

Lic. theol. **Paul Fiebig,**
Oberlehrer am Gymnasium Ernestinum in Gotha.

Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters

unter besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zum Neuen Testament bearbeitet.
Ein Beitrag zum Streit um die Christusmythe.

8. 1911. M. 2.—.

Neutestamentliche Grammatik.

Das Griechisch des Neuen Testaments im Zusammenhang mit der Volkssprache.

Von

Dr. L. Radermacher,
Professor an der Universität Wien.

Lex. 8. 1911. M. 4.—, gebunden M. 5.—.

(Handbuch zum Neuen Testament. Erster Band. Erster Teil.)

Radermachers Buch ist keine Grammatik in dem landläufigen Sinn eines in Paragraphen geteilten Repertoriums sprachlicher Erscheinungen, sondern es bietet eine fesselnd geschriebene Einführung in das Verständnis der Vorgänge des Sprachlebens, welche das so komplizierte Gebilde des neutestamentlichen Griechisch geschaffen haben. Während für die Formenlehre eine ausgebreitete und vortreffliche Literatur benutzt werden konnte, musste sich der Verfasser in der Syntax seinen Weg zumeist selbst bahnen, so dass besonders in diesem für den Exegeten vornehmlich wichtigen Teil eine Fülle neuer Ergebnisse dargeboten wird.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart.

Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung.

Unter Mitwirkung von
Hermann Gunkel und **Otto Scheel**
herausgegeben von
Friedrich Michael Schiele und **Leopold Zscharnack.**

Erschienen sind:

Erster Band. A bis Deutschland. Lex. 8. 1909. Mit 39 Abbildungen und 6 Tafeln. Subskriptionspreis M. 23.—. In Halbfranzband M. 26.—.

Zweiter Band. Deutschmann bis Hessen. Lex. 8. 1910. Mit 4 Abbildungen und 6 Tafeln. Subskriptionspreis M. 23.—. In Halbfranzband M. 26.—.

Dritter Band. Heßhus bis Lytton. Lex. 8. **1912.** Mit 20 Abbildungen und 11 Tafeln. Subskriptionspreis M. 27.—. In Halbfranz gebunden M. 30.—.

Vollständig in 5 Bänden zu durchschnittlich M. 24.—, gebunden M. 27.—. Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen. Preis der einfachen Lieferung M. 1.—.

Im Dezember 1910 wurde eine zweite Subskription auf die erste Auflage in 30 Lieferungen à M. 4.— eröffnet.

Prospekte und Probehefte stehen zu Diensten.

DATE DUE

GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.

226.5
B582
B344

Bible. N.T. John. German. 1933.
AUTHOR

Das Johannesevangelium.
TITLE

226.5
B582 Bible. N.T. John. German.
B344 1933.
Das Johannesevangelium.

42526